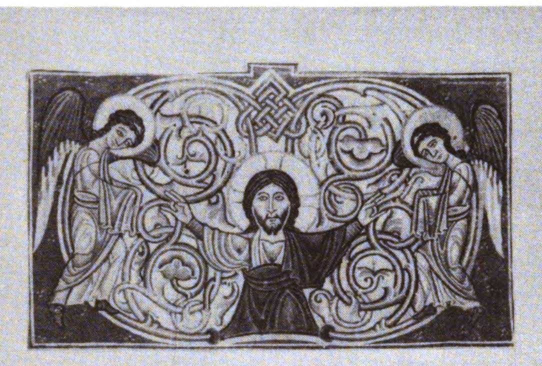


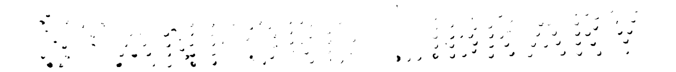




Zeitschrift
für
Kirchengeschichte

Begründet von Theodor Brieger †
In Verbindung mit der Gesellschaft für Kirchengeschichte herausgegeben von
Otto Scheel und Leopold Zscharnack

XLIII. Band
Neue Folge VI





Verlag Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha-Stuttgart 1924

Inhalt

Erstes Heft

Untersuchungen:

Literarische Berichte und Anzeigen:

Zweites Heft

Untersuchungen:

Forschungsberichte:

Literarische Berichte und Anzeigen:

Untersuchungen

Die Geschichte der christlichen Kirche bei Oswald Spengler

Von Hans von Soden

Die unverhohlene Verachtung, mit welcher der intuitive Historiker Oswald Spengler die „Fachgelehrten“ behandelt, haben diese weithin damit gestraft, daß sie die neueste Morphologie der Weltgeschichte einer exakten Nachprüfung nicht gewürdigt haben; wenigstens stehen fachgelehrte Kritiken des Werkes nach Zahl und Umfang in keinem entsprechenden Verhältnis zu dem Eindruck, den dasselbe in weiten Kreisen der Gebildeten — nur solche kommen als Leser ernstlich in Betracht — gemacht hat [1]. Indessen ist die Erkenntnis geschicht-

---

1) Es ist vielleicht dienlich, die wichtigeren philosophisch-historisch eingestellten Kritiken hier zusammenzustellen (soweit ich sie kennen lernte). Ed. Schwartz, Über das Verhältnis der Hellenen zur Geschichte, Spenglerheft des Logos IX, S. 171—187; W. Spiegelberg, Ägyptologische Kritik an Sp.s U. d. A., ebd. S. 188—194; L. Curtius, Morphologie der antiken Kunst, ebd. S. 195—221; E. Frank, Mathematik und Musik bei den Griechen, ebd. S. 222—259; E. Becking, Die Musikgeschichte in Sp.s U. d. A., ebd. S. 284—295; O. Th. Schulz, Der Sinn der Antike und Sp.s neue Lehre, Gotha 1921; H. Nachod, Bemerkungen zu Sp.s U. d. A., Ilbergs Neue Jahrbücher etc. 1920, S. 324—341; Herm. Diels, Der antike Pessimismus, Berlin 1921; H. v. Soden, O. Sp.s Morphologie der Weltgeschichte und die Tatsachen der Kirchengeschichte, Harnack-Ehrung, Leipzig 1921, S. 459—478; E. Brandenburg, Sp.s U. d. A., Hist. Vierteljahrsschrift 1920/21, S. 1—22; Ernst Troeltsch, Hist. Zeitschr., Bd. 120, S. 281 ff. u. 128, S. 313 ff. (Der Vergleich der beiden Besprechungen von Troeltsch ist in verschiedener Hinsicht lehrreich; die über Bd. II ist auch in Oldenbourgs Historisch-Geographischem Taschenbuch 1924 abgedruckt); O. Neurath, Anti-spengler, München 1921. Z. T. sind diese Kritiken besprochen in der höchst lehrreichen, durch Umfang der Kenntnisse, Weite des Gesichtskreises, Selbständigkeit des Urteils ausgezeichneten Arbeit von Manfred Schroeter, Der Streit um Sp., Kritik seiner Kritiker (München, Beck, 1922), der freilich m. E. dem Ge-

des Buches, das sich durchaus um große Fragen echter Wissenschaft bemüht, zugute gekommen, hätte freilich seine Ansprüche auch bescheidener werden lassen.

Die Weissagung des Buches, der „Untergang des Abendlandes“, entzieht sich für einen Standpunkt, dem das Zukünftige nicht Gegenstand der Wissenschaft ist, einer unmittelbar wissenschaftlichen Erörterung; eine solche kann sich vielmehr nur mit seiner Geschichtssystematik, der Morphologie der Weltgeschichte, befassen, soweit sie auf vergangene Geschichte begründet wird. Das Herzstück und der tragende Pfeiler des Systems ist, wie Spengler selbst ja aufs schärfste hervorhebt, die Auflösung der nach ihm „pseudomorphen“ Einheit des geschichtlichen Christentums und die „Entdeckung der arabischen Kultur“, die im ersten Jahrtausend unserer christlichen Zeitrechnung im Mittelmeerkreis ihr „Schicksal“ vollendete [1]. Ihr ist deshalb ein Hauptkapitel des 2. Bandes gewidmet, das in geschlossener, zusammenhängender Darstellung zusammenfaßt und weiterführt, was der erste in zerstreuten, mehrfach nur andeutenden, wiewohl alles Wesentliche bereits enthaltenden Beispielen gebracht hatte [2]. Während im ersten Band der

1) „Die magische Kultur ist geographisch und historisch die mittelste in der Gruppe hoher Kulturen, die einzige, welche sich räumlich und zeitlich mit fast allen anderen berührt. Der Aufbau der Gesamtgeschichte in unserem Weltbilde hängt deshalb ganz davon ab, ob man ihre innere Form erkennt, welche durch die äußere gefälscht wird: aber gerade sie ist aus philologischen und theologischen Vorurteilen und mehr noch infolge der Zersplitterung der modernen Fachwissenschaft bis jetzt nicht erkannt worden.“ (228, vgl. 49 f.)

2) III. Kapitel: „Probleme der arabischen Kultur“ II, S. 225–399, doch kommen auch die anderen Kapitel des Bandes vielfach in Betracht. Den zweiten Hauptteil des Bandes bildet das „Der Staat“ überschriebene IV. Kapitel (S. 401 bis 583), das Sp.s Geschichtssystematik an der politischen Geschichte durchzuführen versucht (A. Das Problem der Stände; B. Staat und Geschichte; C. Philosophie der Politik); es ist für das Verständnis des Verfassers und seiner Motive grundlegend, in seiner Ausführung freilich nicht weniger anfechtbar als seine religionsgeschichtlichen Anschauungen. Ein weiteres V. Kapitel „Die Formenwelt des Wirtschaftslebens“ (A. Das Geld, B. Die Maschine, S. 585–635) bleibt völlig skizzenhaft und wirkt ungemein oberflächlich. Die beiden den Band eröffnenden Kapitel I. „Ursprung und Landschaft“ (A. Das Kosmische und der Mikrokosmos, B. Die Gruppe der hohen Kulturen, C. Die Beziehungen zwischen den Kulturen, S. 1—97) und II. Städte und Völker (A. Die Seele der Stadt, B. Völker, Rassen, Sprachen, C. Urvölker, Kulturvölker, Fellachenvölker, S. 99—223) entwickeln, weithin im ersten Bande Gesagtes rekapitulierend, die geschichtlichen Grund-

kunstgeschichtliche Beweis am stärksten hervortrat, ist im zweiten der religionsgeschichtliche grundlegend geworden und hat erst jetzt eine Ausführung gefunden, die eine nähere Prüfung möglich und lohnend macht[1]. Die Selbständigkeit der arabischen Kultur im Spenglerschen Sinn müßte durch eine Reihe konvergierender Nachweise gesichert werden. Es wäre zu zeigen, erstens: daß die griechisch-römische Antike, die apollinische Kultur, um die Wende der Zeitrechnung bereits ihr Dasein in greisenhafter Zivilisation erschöpft und ihr Wachsein verloren hat, daß ihre Träger zu geschichtslosen Fellachen (230 u. ö.) geworden sind, daß sich also der „Untergang der alten Welt" (dem Titel des Seeckschen Werkes hat Spengler den des seinigen nachgebildet) nicht im 4. oder 5. oder einem noch späteren nachchristlichen, sondern im 2. und 1. vorchristlichen Jahrhundert vollzogen hat. Zweitens: daß die antike Form, die das Christentum der ersten Jahrhunderte annimmt, nur

---

formen im Sinne des Verfassers. Der ganze Band ist weniger abstrakt gehalten als der erste und schärfer disponiert, aber sichtlich enger in den Gedanken und fühlbar kälter im Ton; man hat die Empfindung, als ob der Verfasser eine übernommene Verpflichtung einlöste, ohne mehr den vollen persönlichen Anteil an seinem Gegenstand zu nehmen. Der erste Band ist inzwischen umgestaltet worden. Die charakteristische Vorrede resigniert auf den ursprünglich erhofften durchschlagenden Erfolg: „In der Einleitung zur Ausgabe von 1918 — einem Fragment von außen und innen — hatte ich gesagt, daß hier nach meiner Überzeugung die unwiderlegliche Formulierung eines Gedankens vorliege, den man nicht mehr bestreiten werde, sobald er einmal ausgesprochen sei. Ich hätte sagen sollen: sobald er verstanden sei. Denn dazu bedarf es, wie ich mehr und mehr einsehe, nicht nur in diesem Fall, sondern in der Geschichte des Denkens überhaupt, einer neuen Generation, die mit der Anlage dazu geboren ist." — Im folgenden beziehen sich Seitenzahlen ohne Bandzahl stets auf den zweiten Band; der erste Band wird in seiner ursprünglichen Gestalt nach der 2. Auflage (Wien und Leipzig, W. Braumüller, 1919) zitiert, in seiner Umgestaltung nach der 33.—47. Auflage (München, C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung, 1923). — Ein 1923 gesondert erschienenes Register leistet bei dem sich unendlich wiederholenden Durcheinander der Darstellung, die immer wieder angesponnene Fäden plötzlich fallen läßt, um sie unerwartet wieder aufzunehmen, die geläufigen Zusammenhänge zerreißt und die unwahrscheinlichsten Verbindungen knüpft, gute Dienste, entbehrt aber empfindlich der Vollständigkeit.

1) Die Behandlung der christlichen Religions- und Kirchengeschichte in Spenglers erstem Band habe ich in meinem Beitrag zur Harnack-Ehrung untersucht (vgl. oben S. 1 A. 1). Ich vermeide Wiederholungen des dort Gesagten und darf zur Ergänzung des hier Auszuführenden darauf verweisen.

die biblische Religion ihrer geschichtlichen Heimat entfremden. Wir überschätzen nach Spengler (242f.) die Tat des Paulus, seinen Versuch, aus der magischen Kirche einen antiken Kult zu machen; wir übersehen, daß dieser Versuch nur einen Teil des Gebietes des Christentums umfaßt und selbst auf ihm durch die weitere Entwicklung mehr und mehr rückgängig gemacht wurde, welche aus dem paulinischen Christentum wie den anderen antiken Kulten magische Kirchen machte. Der in der städtischen Zivilisation der Antike wurzelnde Paulus hat zwar aus der christlichen Kirche, dem magischen Erlöserorden, den die echten Jünger Jesu gegründet hatten (269. 312f.), einen antiken Kult zu machen unternommen (242f. 269ff.); er hat die lokale Kultgemeinde der Antike anstelle der landlosen Konsensusgemeinschaft der magischen Nation treten lassen, hat das in der Jerusalemischen Urgemeinde angelegte Mönchtum noch einmal zurückgedrängt (313). Aber schon mit dem 2. Jahrhundert beginnt die Umkehrung (243f.) und damit die Durchsetzung der eigentlichen Lebensrichtung der magischen Religion, indem die dem Christentum assimilierten Kulte zu Kirchen werden, und nicht nur sie, sondern auch die nichtchristlichen antiken Kulte der sogenannten Mysterien nehmen denselben Weg: sie werden zu Kirchen, nicht unter dem Einfluß des Christentums, sondern parallel mit ihm, den gleichen Gesetzen folgend (79 A. 243ff.). Das kann nur die falsche Isolierung des reichskatholischen Christentums verkennen, die ihrerseits einen Fehler fortsetzt, den die herrschende theologische Betrachtung schon dem Judentum gegenüber begeht; wir überschätzen wie die Tat des einen Paulus, so die Individualität und Originalität der jüdischen und christlichen Religion überhaupt, die nur eine Differenzierung innerhalb der magischen ist, eine Kirche oder Konfession, aber keine selbständige Religion. Die Eigentümlichkeit des nachexilischen Judentums — sein Entdecker ist für Spengler merkwürdigerweise Hugo Winkler — als einer Nation ohne Land ist im Kreis der magischen Religionen nichts Besonderes, sondern das Regelmäßige (247). Eine dem israelitischen Prophetismus und seinem messianischen Henotheismus (242 A. 249ff.) genau entsprechende Erscheinung haben wir im persischen Zarathustra (247f.), und für die Chaldäer wissen wir zwar nichts von Propheten, aber dürfen sie infolgedessen voraussetzen; denn die chaldäische Religion sei von der babylonischen nicht weniger und nicht

mehr geschieden als die zoroastrische von der altpersischen und die prophetische von der altisraelitischen (248 f. 252 A. 290 A.). Alle diese Völker oder eben vielmehr Kirchen — denn es sind reine Glaubensgemeinschaften (80 f. 208 ff.) — haben sich für auserwählt gehalten (250); alle haben aus den prophetischen Vorahnungen apokalyptisch-messianische Systeme entwickelt; alle haben Mission an die Stelle von Eroberung gesetzt (253. 319); alle lassen den jüdischen Pharisäern, Sadduzäern, Essäern entsprechende Richtungen erkennen (255 f.), — wobei nach Spengler die Sadduzäer im Chaldäertum überwiegen, apokalyptisch-eschatologisch eingestellt und Dostojewski verwandt sein und sich zu den Pharisäern etwa wie Johannes zu Paulus verhalten sollen![1] —; alle haben Korane und deren doppelte Korrelate, Apokryphen und Geheimlehren einerseits, Kommentare anderseits (297 ff.); alle entwickeln Mönchtum (311 ff. 436); alle besitzen Sakramente (245) und üben die substanziale Askese in Nahrung und Geschlechtsleben; alle bilden Orthodoxie, privilegierte Staatskirchen, Chalifen usw. (212 f. 240 f. 297. 316. 436. 469 f.). Nichts von dem allen ist spezifisch jüdisch oder christlich oder islamisch, sondern alles allgemein magisch. „Alle Religionen der magischen Kultur von den Schöpfungen des Jesaja und Zarathustra bilden eine vollkommene innere Einheit des Weltgefühls ... im Awestaglauben ist nicht auch nur ein bramanischer Zug, im Urchristentum nicht auch nur eine Spur antiken Gefühls zu finden" (286. 304 f.). „Hellenismus und Buddhismus haben den Ausdruck (der magischen Kultur) verwirrt bis zur Pseudomorphose, aber ihr Wesen nicht einmal berührt (295)".

Die magische Religion, in deren Welt von antikem Denken nicht ein Hauch gedrungen sein soll (260), kommt nach den angedeuteten Vorwehen in den Prophetismen und Apokalyptikern zur eigentlichen Geburt um die Zeitwende (304 ff.) und im Auftreten von Männern wie Johannes dem Täufer, der das dem Judentum kaum noch angehörige Stadtjudentum des halbantiken Jerusalem (253 f. 261) haßte, wie ein echter Russe Petersburg haßt, und dem an ihn anschließenden Jesus, dessen „ganzes Bewußtsein die apokalyptische und im besonderen die mandäische Gedankenwelt erfüllte"

1) Dazu die charakteristische Anmerkung: „Bei Schiele, RGG. III, S. 812 werden die beiden letzten (Sadduzäer und Essäer) mit vertauschten Namen bezeichnet; das ändert aber nichts an der Erscheinung." (!)

Spenglerschen Morphologie der Weltgeschichte steht und fällt aber mit der klaren Unterscheidung von Charakter- und Phasensymbolen, die hier wie sonst öfter verwirrt werden. Nach S. 264 war Jesu Lehre einzig die Verkündigung der letzten Dinge; Markus 13 vielleicht das echteste Beispiel eines Gesprächs, wie er sie täglich führte, und nicht etwa die Bergpredigt. Zwei Seiten später läßt sich seine Lehre, wie sie aus seiner milden und edlen Natur geflossen war, sein inneres Gefühl vom Verhältnis zwischen Mensch und Gott, vom Sinn der Zeiten überhaupt, mit dem Worte Liebe erschöpfend bezeichnen. Ganz unentwirrbar wird die Konfusion und völlig deutlich die schwer zu qualifizierende Art, wie Spengler mit dokumentierten Tatsachen umgehen zu dürfen glaubt, in der Durchführung des oben wiedergegebenen Schematismus der Kirchen- und Dogmengeschichte der ersten Jahrhunderte. Die Ostkirche ist für Spengler die nestorianische, die Westkirche (also die Reichskirche) die monophysitische; nun wurde aber bekanntlich gerade auf dem Konzil von Chalcedon die monophysitische Lehre verworfen und eine der nestorianischen verwandte dogmatisiert, und so erscheint S. 317 plötzlich die letztere als die westliche Fassung, wie anderweit (318) die monophysitische als Südkirche auftritt — ihr planmäßig vorgesehener Gründer Apollinaris (317, dessen Lehre a. a. O. falsch wiedergegeben wird) ist in der Versenkung verschwunden — und die Westkirche von beiden (der monophysitischen und nestorianischen) ohne nähere Charakteristik unterschieden wird. Für Spengler sind diese Unterscheidungen eben nur Vokabeln und Etiketten, mit denen er spielt; worum es sich bei den in Rede stehenden Begriffen tatsächlich handelt, weiß er nicht, und die von ihm zitierten Dogmengeschichten muß er ungemein flüchtig gelesen haben. Sieht er doch in den Monophysiten (318, vergl. 56. 374) starre Monotheisten und Bilderfeinde, also das Gegenteil vom Richtigen, und gar den Ausgangspunkt des Islam, zu dem sie im schärfsten Gegensatz stehen [1]. Hat er vielleicht einmal etwas von der nestorianischen (nicht monophysitischen!) Tradition läuten hören, daß Muhammed nestorianischen Christen seine Erkenntnis verdanke? Für Monophysiten und (!) Nestorianer sollen die aus der Vorstellung von der Maria theotokos entwickelten Lehrsätze den Anlaß gegeben

1) Über die eingehenderen Ausführungen zum Bilderstreit im ersten Band vgl. Harnack-Ehrung, S. 467 ff.



haben, sich von der Westkirche abzulösen und die reine Jesusreligion(!) wiederherzustellen (274, vergl. 87. 317). Solche Verwechslung aller Begriffe und Verkehrung aller Tatsachen — die angeführten Beispiele ließen sich vervielfachen, wenn der Raum es erlaubte, — nennt er „sich ganz in das Innerste der neu entstehenden Nationen versetzen, und alle kleinen Züge der Dogmatik beiseite lassen“ (317). So sind denn auch seine Angaben über die geographische Verteilung und sprachliche Differenzierung der „Kirchen“ einfach falsch, — es gibt bekanntlich syrische Monophysiten, und daß die Kirchensprache der Nestorianer das Pehlewi sei, ist erfunden wie die besondere Schrift der Marcioniten (278 A.). Und ebenso falsch sind die Verbindungslinien, die er durch die Geschichte zieht: Paulus-Petrus-Johannes, das sind drei Typen, die nichts mit den drei Kirchen zu tun haben; das Johannesevangelium soll nach Spengler in seiner Christologie dem Nestorianismus am nächsten stehen (277)! Über die „Geschichte der magischen Architektur“, in der sich für das Auge die Geschichte dieser Gedanken und Begriffe wiederholt (281 f.), die im 1. Band ausführlicher vorgetragen war, will ich hier nicht das anderweit von mir Gesagte nochmals vorbringen [1]. Es kann an dieser Stelle auch nicht die Aufgabe sein, die Fülle von Verkehrtheiten zu berichtigen; die Leser unserer Zeitschrift bedürfen dessen nicht, und ihr Urheber würde Belehrung nicht annehmen. Hier ist nur die Feststellung geboten, daß Spengler das Vertrauen des Publikums, daß sich ein ernst zu nehmender Schriftsteller über die Tatsachen, die er bespricht, unterrichtet, enttäuscht und seine Geschichtsmetaphysik auf „Vorspiegelungen falscher Tatsachen“, wie die Juristen sagen, errichtet. Der in den Spenglerbesprechungen immer wieder hervortretende Standpunkt, es komme auf die Richtigkeit der tatsächlichen Behauptungen nicht an, zeigt denselben Mangel an Wahrheitssinn [2], der sich in dieser Behandlung der geschehenen Geschichte auswirkt. In diesem Zusammenhang ist noch eine besondere Verwahrung angebracht gegen

1) Vgl. ebenda, S. 464 ff.

2) Vgl. (nur z. B.) M. Schroeter, Der Streit um Spengler, S. 82 A.: „Der Kritisierte kann die Einzelheit stets preisgeben, weil sie nur illustriert, was aus anderen Tiefen stammt und auch noch anders belegt werden könnte.“ — Die arabische Kultur ist wahrlich keine „Einzelheit“, und die oben notierten Irrtümer sind — zumal in ihrer Summe — nicht für das Ganze gleichgültige Versehen, sondern die entscheidenden „Belege“ für diese.

Etikette einer „arabischen Vorzeit“ um sein eigenes Leben bringt. Entgegen seinem System (vgl. die Tabellen im I. Band) gibt Spengler der arabischen Kultur eine Vorzeit von etwa 700 Jahren auf 1000 Jahre Lebenszeit (und zwar eine Vorzeit, die keineswegs ein unbewußtes Ahnen, ein ungeformtes Wehen ist, sondern alle wesentlichen Ideen und Formen deutlich ausbildet), weil er die Einheit der orientalischen Kultur Vorderasiens im vorchristlichen Jahrtausend nicht erkennt, welche sein arabisches Phantom vor der Geburt erstickt. Er bietet zwar einige flüchtige und fragwürdige Bemerkungen über die ägyptische Religion, aber garnichts über die babylonische, und gerade diese von der arabischen klar abzusetzen, muß im Sinn seines Systems gefordert werden. Mit der Behauptung: „Aus den Schätzen der babylonischen und ägyptischen Religion hat sie (die arabische) kaum einige Namen zugelassen“ (285), ist es nicht getan, zumal sie in unlöslichem Widerspruch zu der Darstellung steht, welche, wie gesagt, die arabische Religion sich mehr als ein halbes Jahrtausend in der Zeit und auf dem Boden der babylonischen vorentwickeln läßt und Zarathustra, die Chaldäer und die alttestamentlichen Propheten in einen bedenkliche Muster übertrumpfenden Panarabismus hineinzwängt. Wie einerseits das Eingehen auf die babylonische Kultur, so wäre andererseits ein Heranziehen der indischen Kultur und eine Erörterung des Problems der Hellenisierung Indiens unerläßlich gewesen, um die falsche Isolierung zu vermeiden, die den Religionshistorikern von Fach vorgeworfen wird. Ebenso willkürlich wie diese Weglassungen wird die Tatsache, daß der synkretistische Prozeß schon in den Jahrhunderten vor Christus beginnt und seine Wellen weit in den antiken Westen hineinschlägt, eliminiert. „Die hellenistischen Mysterienreligionen und selbst noch der Mithraskult, soweit (!) er nicht der magischen Religion zugerechnet werden muß“ (387, vgl. 79), gehören für Spengler zum Endstadium der antiken Religion, das in seinem Schematismus „zweite Religiosität“ (382 f. 546 f.) heißt. Er sieht also auch im Mithraskult (und, mit ähnlicher Überspannung einer richtig beobachteten Differenz, im Kaiserkult, 245) zwei verschiedene Religionen unter einer Maske an einander geschoben wie im Christentum [1].

1) Im Endstadium einer Religion nimmt Sp. nämlich synkretistische Einschläge an. Dieser Synkretismus der Spätentwicklung sei freilich von der Pseudomorphose der Frühentwicklung wohl zu unterscheiden (S. 243. 383 ff.); er kann aber



Wohl noch schwerer als in der willkürlichen Weglassung von Erscheinungen, die zu der Einheit des von Spengler arabisch genannten religionsgeschichtlichen Komplexes gehören, und der willkürlichen Einbeziehung nicht hinzugehöriger vergewaltigt er die Tatsachen in der Art, wie er die Individualität der von ihm als arabisch zusammengefaßten Religionen unterdrückt. Der israelitische Prophetismus und Messianismus ist ungeachtet gewisser Parallelen ein Wesen eigener Art, wenn man auf den Inhalt seiner Verkündigung sieht; das für Israel eigentümliche Verhältnis von Religion und Volkstum kehrt so nicht wieder. Bezüglich des Christentums hebt Spengler selbst hervor, daß es seine Einzigartigkeit darin habe, daß es ein Menschenschicksal der unmittelbaren Gegenwart (also ein Ereignis, nicht eine Formidee) zum Sinnbild und Mittelpunkt der ganzen Schöpfung werden lasse, daß vor diesem unvergleichlichen (!) Schicksal alle Legenden und heiligen Abenteuer von Mithras, Attis und Osiris flach und leer erscheinen mußten (256 f.); er nennt dies selbst „etwas ganz Entscheidendes und in der ganzen Gedankenwelt der magischen Religionen Unerhörtes", daher von deren Anhängern leidenschaftlich Bestrittenes (266). Aber wie kann er dann den Mythus anderer „arabischer Erlösungsreligionen" mit *ihren Heldensagen, Weltlegenden*, Stifterromanen von urzeitlichen oder endzeitlichen Gottmenschen mit dem christlichen in Parallele stellen, der eben in seinem Kern Geschichte ist (306)? In der Tat ist es die unmittelbare Beziehung auf die Geschichte, was die jüdisch-christliche Religion ebenso von ihren orientalischen wie antiken Vorgängern und Mitläufern unterscheidet, sich gegen alle aus ihnen auch in sie selbst eindringenden kosmologischen und anthropologischen, mythologischen Spekulationen immer wieder durchsetzt und sich in der völlig eigenartigen, im eminenten Sinn historischen Schöpfung

---

durch diese hindurch sich lange erhalten, und so gibt Sp. z. B. zu, daß in Südfrankreich, Süditalien, Nordspanien ein Katholizismus spätantiker Färbung als Volksreligion besteht. In Wahrheit machen diese Zugeständnisse die sichere Unterscheidung von Synkretismus und Pseudomorphose undurchführbar und erweisen sie als willkürlich. Gewiß deckt die zum Schlagwort gewordene Bezeichnung Synkretismus sehr verschiedene Erscheinungen und Vorgänge der Kultur- und Religionsgeschichte, die auseinanderzuhalten man bedacht sein soll und ja auch ist; aber die Einführung des Begriffs der Pseudomorphose entzieht diesen Bemühungen die Grundlage, weil sie den Zusammenhang der bezüglichen Erscheinungen auflöst.

der christlichen Kirche auswirkt. In dem vollen, prägnanten Sinn, den das Wort im Christentum hat, gibt es keine Kirche außer ihm[1]. Es ist nicht eine partikuläre, oberflächliche, äußerlich-zufällige Entwicklung, sondern von entscheidender historischer Bedeutung, daß diese Kirche die Gnosis in ihren radikalen Formen ausschied, die z. B. für die mandäische und manichäische Religion grundlegend geworden sind. Gewiß tut es der Größe der Gedanken Marcions keinen Eintrag, daß der Zusammenschluß (der katholischen Kirche) nicht durch sie, sondern im Widerstand gegen sie erfolgt ist (279); aber für die Geschichte, die es (wie gerade Spengler ja unermüdlich predigt) nicht mit Gedanken, sondern mit Tatsachen zu tun hat, ist gerade dieses „nicht durch, sondern gegen" von grundlegender Wichtigkeit. Spengler findet es „unlogisch" (300), daß die Kirchenväter das Alte Testament anerkannt haben; als Tatsache aber ist dies wiederum entscheidend wichtig und höchst folgenreich, — und was heißt in der Geschichte „unlogisch"? Der Physiognomiker der Weltgeschichte ist über seiner Manier, Verwandtschaften aufzufinden, niemals der Frage nachgegangen, was verwandte Hervorbringungen der Geschichte ein so verschiedenes „Schicksal" haben, so verschiedene Wirkungen gewinnen, z. B. unter den vorderorientalisch-hellenistischen Religionen eine, das Christentum, die anderen überflügeln und überleben ließ. Ebensowenig achtet er je darauf, welche Stellung und welches Gewicht eine Vorstellung in verschiedenen Religionen hat, die sie gemeinsam oder voneinander übernehmen. So verdrängen immer wieder die blutleeren Schemata das Leben, wenn er je einmal etwas davon spürt. Das Jesusbild läßt kaum etwas von der oben wiedergegebenen richtigen Einsicht erkennen, sondern verschwimmt in haltlosen Sentenzen, wie der, daß Jesu Seelenleben und seine Wirkung nur aus der magischen Ur-

1) Eine relativ erheblich weitergehende Verwandtschaft mit der Entwicklung des Christentums als andere orientalische Religionen zeigt (neben dem Judentum) der Islam. Aber hier ist unverkennbar und von den Sachkennern zugestanden, daß neben gemeinsamen Bedingungen unmittelbare Übernahmen wirksam sind. Die Ausschließung von solchen, wie sie Sp. vertritt, ist eben nicht weniger verkehrt als ihre vorschnelle und durchgehende Annahme. Vgl. über Christentum und Islam auch: Harnack-Ehrung, S. 467f. und C. Clemen, Mohammeds Abhängigkeit von der Gnosis, ebd. S. 249—262; neuerdings W. Rudolph, Die Abhängigkeit des Korans von Judentum und Christentum, 1922. (Bei Cl. und R. ist die ältere Literatur zur Frage angegeben.)



frage des apokalyptischen 'Wann' zu begreifen seien; seine beständige Fühlweise sei Islam gewesen (292), und sein Innenleben könne eigentlich nur von einem frommen Moslim nacherlebt werden, weil seine Lehren nur auf dem Hintergrund einer märchenhaften Vorstellungswelt, in der er lebte, zu verstehen seien (288 f.).

II. Umgekehrt, wie Spengler in seiner Gruppe magischer Religionen zusammenpreßt und über einen Kamm schert, was nach Gehalt und Wirkung sehr verschieden ist, so reißt er nun im geschichtlichen Christentum auseinander, was innig zusammenhängt. Dort übersieht er — im wesentlichen — neben Gemeinsamem oder Ähnlichem das Unterscheidende, hier umgekehrt neben Unterscheidendem das Gemeinsame und Zusammenhängende. Immer wieder macht er aus Nüancen Gegensätze und aus Gegensätzen Nüancen; er seiht Mücken und verschluckt Kamele, und wie ein expressionistischer Maler hebt er in stärkster Übertreibung hervor, was er sehen lassen will, und verkleinert oder läßt fort, was sonst da ist. Nach ihm „hat das germanisch-katholische Christentum des Abendlandes" nicht „auch nur einen Hauch vom Weltgefühl und wenig von der inneren Form jener Jesusreligion herübernehmen können, als es deren ganzen Bestand an Sätzen und Bräuchen, Begriffen und Gestalten übernahm" (286. 289), und „die Herstellung von Zusammenhängen bleibt ein Spiel an der Oberfläche ohne alle Bedeutung" (353). Schon in der Vorzeit der abendländischen Religion prägt sich unter den Hüllen der arabischen Vorstellungen ein anderes Seelentum aus. In Band I (441) erschien bereits Augustin als sein Vertreter. Inzwischen hat Spengler aus dem Buch von Troeltsch, „Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter" 1915 (von Spengler zitiert 293 A.) ersehen, daß diese Anschauung nicht mehr modern ist, und so wird sie ohne Zurücknahme und unbekümmert um den kontradiktorischen Widerspruch preisgegeben; Augustin ist in Band II „der letzte große Denker der früharabischen Scholastik und nichts weniger als ein abendländischer Geist" (293), und seine Gnaden- und Kirchenlehre fällt mit derjenigen Mohammeds zusammen (286. 293. 296)[1]. Dafür wird

1) Im Widerspruch dazu heißt es freilich S. 293 A.: „Seine (Augustins) Macht (im Mittelalter) beruht wie die Tertullians darauf, daß seine Schriften nicht ins Lateinische übersetzt, sondern in dieser heiligen Sprache der abendländischen Kirche gedacht waren. Eben das schließt beide vom Gebiet des aramäischen

Pelagius zum ersten Vorkämpfer der abendländischen Seele, und der pelagianisierende Gregor I. soll die (Gnaden-)Lehre Augustins ins Faustische umgedeutet haben (294 A.), während Nikolaus I. noch in seinem (Augustins) magischen Kirchengedanken befangen erscheint (462 f.). Noch deutlicher als bei Gregor I. wird die neue Primitivität bei seinem Zeitgenossen Gregor von Tours (340). Ums Jahr 1000 wird der neue Mythus geboren[1]; er hat eine Lichtseite: die Marienmystik, die Beugung einer jungen Rasse vor dem Sinn des Blutes (353 f.), und eine Nachtseite: den Teufelsglauben, den Ausdruck der Weltangst der Frühzeit (354 ff.). Die Lichtseite ist freilich durch die Reformation zerstört, die Nachtseite aber um so kräftiger ausgeprägt (262. 367 f.). Neben diesem doppelten Mythus ist das faustische Ursakrament, die Beichtbuße, eine dritte große Schöpfung der Gotik; denn da für das Abendland das Gefühl des Ich im Unendlichen charakteristisch (292 f. 294 f.) und damit das Freiheitsproblem zentral (358 f.), das Schuldgefühl fundamental ist, mußte das Sakrament der in der Eucharistie zum Willen befreiten (359) Persönlichkeit (die Beichte), das den Täter und nicht die Tat bewertet, innerlich an den Platz des magischen Ursakraments der Taufe treten (292 f. 360 f.). Zwar hat die Reformation auch *die* Beichte dem abendländischen Menschen genommen, aber indem dieser Musik, bildende Kunst und Literatur zu Mitteln einer *großen* Konfession machte, hat er sich dafür Ersatz geschaffen (362). Endlich bedarf eben wegen seiner Einsamkeit des Ich im Unendlichen der

Denkens aus." Sonst ist für Sp. die Unterdrückung und Herabsetzung der Selbständigkeit Roms und des lateinischen Abendlandes im 1. Jahrtausend ein Hauptmittel, die Einheit der arabischen Kultur darzustellen und sie von der gotischen zu scheiden. (Die im Text zitierte Stelle aus Band I ist bei der Umgestaltung [402] getilgt.) — Es ist übrigens nicht zutreffend, wenn es heißt (67), daß „sich die Idee der Gnade bei Augustin im dualistischen Sinn auf eine Substanz im Menschen, bei Calvin im dynamischen Sinn auf den Willen im Menschen richtet"; von Augustin gilt auch das letztere.

1) Nach Band I, S. 590 ist es zur „Geburt eines Mythus großen Stils" nicht gekommen, da das Christentum sie „verhindert hat". Der I, 264 auftretende Versuch, Andeutungen einer faustischen Religion, wie sie „durch Ausgestaltung der germanischen Formen möglich gewesen wäre", zu geben (nach I, 590 ist freilich „keine Vermutung darüber möglich"), wird im zweiten Band nicht verfolgt. Die umgestaltete Auflage des ersten Bandes (240. 521) hat die in dieser Anmerkung zitierten Absätze gestrichen, ohne daß die Darstellung im übrigen mit der des zweiten Bandes ausgeglichen wäre.

gotische Mensch des mittlerischen Priestertums, das sich bis zur Idee des Papsttums gesteigert hat (421. 436 f.); auch dies hat die Reformation nicht etwa aufgehoben, sondern mit ihrer Idee des allgemeinen Priestertums nur von einem Punkt und einer Person in die Brust jedes einzelnen Gläubigen verlegt (437).

Es ergäbe sich also zunächst, daß die charakteristischen Symbole des abendländischen Christentums von der Reformation beseitigt sind; denn da die künstlerische Beichte nicht sakramental und das allgemeine Priestertum nicht mittlerisch ist, werden wenige es Spengler zugestehen, daß der vorreformatorischen und der reformatorischen Kirche hier etwas Wesentliches gemeinsam ist. Und an all diesen Punkten hätte die Reformation, „die Rückführung der Religion zur Reinheit ihrer ursprünglichen Idee, wie sie in den großen Jahrhunderten am Anfang in Erscheinung getreten war" — das ist nach Spengler „jede Reformation" —, die ursprünglichen und spezifischen Ideen der abendländischen Religion verdrängt und in der Schätzung der Taufe gar das Arabische wiederhergestellt. Auch bezüglich der Gnaden- und Abendmahlslehre ist der Unterschied zwischen ihr und dem gotischen Mittelalter mindestens so groß wie der zwischen diesem und der Antike, die von ihr vorgenommene „Umdeutung" dieser Stücke gewiß nicht geringer als die von Gregor I. an Augustin geübte. Eine weitere Prüfung zeigt sodann, daß die „neuen" Symbole des abendländischen Weltgefühls sämtlich nicht neu, sondern antik, bzw. in Spenglers Redeweise arabisch sind. Er selbst hat in früheren Abschnitten seiner Darstellung (Spengler scheint überall damit zu rechnen, daß der Leser einer späteren Seite vergißt, was auf einer früheren stand) auf den arabischen Mutter- und Jungfrauenkult (273 f. 281. 306. 315 f.)[1] ebenso wie auf den arabischen Dualismus der Teufelslehre (284. 306. 386)[2] hingewiesen. Es ist

1) Die haltlose und bekanntesten Monumenten zum Trotz aufgestellte Behauptung (I, 193. 375 f.), daß die stillende Mutter der arabischen und antiken Kunst fremd sei, ist in Band II fallen gelassen, aber in der umgestalteten Auflage von Band I (179. 344) stehen geblieben.

2) Ja, im Widerspruch zu S. 356 ff., wonach für die abendländische Welt Teufel und Hölle „leibhaftigste Wirklichkeit" waren, heißt es S. 289 geradezu: „Was Dante dichtete, war eben Dichtung; dies alles aber war (für die magische Welt!) Wirklichkeit und die einzige Welt, in der man beständig lebte. Ein solches Empfinden liegt Menschen, die mit und in einem dynamischen Weltbild leben, unerreichbar fern." Was soll nun gelten?



ihm nicht gelungen, die mittelalterliche Ausprägung dieser Vorstellungen so von der arabischen abzuheben, daß sich die Gemeinsamkeit auf bloße Formen beschränkt. Ebenso kann niemand, der Augustin und das orientalische Mönchtum ein wenig kennt [1], die antiken bzw. „arabischen“ Wurzeln auch der weiteren Stücke verkennen, die Spengler für Schöpfungen der Gotik ausgibt. Um ihren antiken (arabischen) Ursprung leugnen zu können, klammert er sich an England und behauptet: „Es beweist die Unabhängigkeit des gotischen vom magischen Christentum, daß die entscheidenden Ideen an der entferntesten Stelle, jenseit des Frankenreiches, aufgewachsen sind“ (361 A.). Wohl ist im frühen Mittelalter manches aus Britannien nach Frankreich gekommen; aber dorthin gelangte es zuvor — aus Rom und dem Orient [2]. Spengler unterdrückt nach Willkür die Übergänge, um seine Scheidungen aufzurichten; auch bei der abendländischen Kultur verschwindet (ähnlich wie bei der magischen, s. o. S. 16) die zeitliche Kontinuität, die sie mit der Antike verbindet, in einer ausgedehnten Vorzeit, und die dauernden Verkehrsbeziehungen und -beeinflussungen zwischen dem abendländischen Europa und dem arabischen Orient werden völlig ignoriert (Spanien, Süditalien, Kreuzzüge). Was Spengler z. B. anführt, um das abend-

1) Vgl. K. Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt im griechischen Mönchtum, 1898.

2) Die Anfänge des Papsttums in Rom und der vorgotischen Zeit werden a. a. O. wegdekretiert, indem es heißt: „Eben dort (in England) ist auch die Idee des Papsttums entstanden zu einer Zeit, wo es in Rom selbst noch als bloße Macht- und Rangfrage behandelt wurde.“ Auch der „Gedanke der unbefleckten Empfängnis“ soll (361 A.) aus England stammen, während er doch erst aus dem Orient über Neapel und Rom dorthin gekommen ist; Spengler müßte das doch in denselben Quellen gefunden haben, aus denen er sich über das Auftreten der Lehre in England unterrichtete. Ebenso helfen in der Geschichte der Sakramente einige chronologische Verstöße zu dem gewollten Bild. Das Sakrament der Priesterweihe und der character indelebilis sind nicht 1215 geschaffen worden (367, vgl. 417. 436), sondern altkirchlich, also in Spenglers Sinn arabisch. Ebenso ist die Zählung der Sakramente vorgotisch, ihre Siebenzahl übrigens nicht 1215 sanktioniert, sondern 1439. Die Sorglosigkeit in der exakten Erfassung der Entwicklung illustriert es weiter, wenn „wenige Jahre“ (463) Heinrich VI. von Gregor VII. trennen sollen (Gr. VII. 1073—1085, H. VI. 1190—1198), und wenn dieser „die Kaiserkrone vergeben haben soll, wie Otto I. die Tiara“. — Vgl. auch den „Schritt von Roger Bacon [† 1292] zu Bernhard von Clairvaux [† 1153]“ (632)! Die Augsburgische Konfession stammt nicht von 1540 (322), sondern 1530.

ländische Mönchtum dem arabischen entgegenzusetzen (311 f. 532 f.), bleibt ebenso in Halbrichtigkeiten stecken wie seine Unterscheidung der byzantinischen und der abendländischen Kämpfe zwischen Kirche und Staat (297. 311. 438 f. 532 f.). Auch durfte nicht völlig übersehen werden, daß die Reformation, die das Mönchtum abschafft und das Verhältnis von Kirche und Staat grundsätzlich anders bestimmt, auch an diesen Punkten die Einheit der abendländischen Kultur, wie Spengler sie bestimmt, zerbrechen läßt [1]. Bei der Buße wäre noch insbesondere darauf hinzuweisen, daß die Geschichte dieses Sakraments im Mittelalter, ja gerade die dingliche Fassung gegenüber der persönlichen immer stärker herausstellt und die Tat und nicht den Täter bewertet in der Entwertung der Reue, der Anwendung des Ex opere operato-Schemas, der Ausbildung der Ablässe (von denen Spengler gänzlich schweigt).

Somit sind alle von Spengler gebotenen Symbole der das zweite nachchristliche Jahrtausend erfüllenden Einheit der abendländischen Kulturentwicklung als verfehlt erwiesen; sie entfallen für das reformatorische Christentum, das diese Einheit umspannen, und eignen dem arabischen, von dem sie sich abheben soll [2]. In der Tat sind es die Reformation und die Renaissance, an denen Spenglers Kon-

1) Für die Verlegung des Einschnitts von 1500 auf etwa 1000 beruft sich Sp. (91) auch auf Sohms letzte Arbeit: „Das katholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians" (1918). Indessen stimmen weder die chronologischen Setzungen noch die Charakterisierungen der beiden Perioden bei Sohm und Sp. überein; bei jenem gehört z. B. Gregor VII. zur ersten, bei diesem zur zweiten Periode, jener sieht die entscheidende Wandlung um etwa 1200, dieser um 1000 vollzogen. Überdies ist jedoch Sohms Umkonstruktion der Geschichte des Kirchenrechts selbst nicht haltbar; es ist ganz undurchführbar, in der kirchenrechtlichen Entwicklung von Clemens Romanus bis zu Gregor VII. eine wesentliche Einheit, zwischen diesem und den Innocenzen aber einen „inneren Bruch" zu erkennen, wie hier indessen nicht verfolgt werden kann.

2) Nicht anders steht es mit einer Reihe weiterer Symbole der abendländischen Kultur, wie zur Ergänzung bemerkt werden darf, um nicht den Eindruck aufkommen zu lassen, als handle es sich im Text um spezifisch kirchengeschichtliche Einzelheiten, die das Ganze der Sp.schen Konstruktion nicht erschüttern können. „Der abendländische Hang zu gradlinigen Perspektiven und Straßenfluchten" (I, 159. 345, umgest. Aufl. 148. 314), dem „in der Antike ein Gewirr krummer Gäßchen" gegenüberstehen soll, ist nicht gotisch, sondern modern und von dem „kaiserlichen Rom" nachweislich beeinflußt. Das abendländische Porträt soll im Gegensatz zur griechischen Aktstatue historisch-biographischen Charakter haben (I, 369 f., u. A. 339 f.), — schon in der Gotik und nicht auch in der Spätantike? usw.

struktion der zwei Christentümer scheitert, weil sie die Einheit seines abendländischen Christentums sprengen; entweder eröffnen Renaissance und Reformation ihrerseits eine neue Kultur, oder wenn sie neue Epochen in einer zusammenhängenden Entwicklung sind, so muß man die Einheit der letzteren weiter spannen als bis zum Jahre 1000 zurück. Spengler hilft sich hier mit Dekreten, die der Renaissance und der Reformation jede geistige Originalität und entscheidende Wirkung absprechen. Man höre: jeder Blick in irgend ein Buch über Religionsgeschichte lehre, daß das Christentum nur zwei Zeitalter großer Gedankenbewegung kennen gelernt habe, von 0—500 im Orient und von 1000—1500 im Okzident; ein drittes, so fügt Spengler hinzu, werde in der ersten Hälfte des nächsten Jahrtausends in der russischen Welt folgen (321). Lassen wir die russische Zukunft und die orientalische Vergangenheit jetzt auf sich beruhen; aber aus welchem Buch will Spengler gelernt haben, daß im Abendland vom 16. bis zum 19. Jahrhundert eine der vorangegangenen vergleichbare Gedankenbewegung nicht stattgefunden habe? Gewiß, die Betrachtung des Mittelalters als einer Reihe finsterer Jahrhunderte oder geistig unselbständiger Tradition der Antike ist überwunden. Aber in der Behauptung, daß um 1500 die große Gedankenbewegung aufgehört habe, wird die Vernunft zum Unsinn; Luther und Calvin, Descartes und Spinoza [1], Kepler und Newton, Leibniz und Kant, Lessing und Goethe müssen sich vor den Scholastikern verstecken! Man erinnert sich des Urteils über Luther im ersten Bande, nach welchem es ein Zufall ist, daß er nicht zu einem Reformpapst von gemäßigten Anschauungen und diplomatischer Konzilianz geworden ist [2]. Demgemäß ist er auch nach dem zweiten Band nicht für den ersten, sondern den letzten in einer

1) Spinoza gehört nach Sp. freilich überhaupt nicht in die abendländische Entwicklung; er bemüht sich vergeblich, „die arabisch-jüdische Vorstellungswelt ... durch die abendländische des frühen Barock zu ersetzen", und „ist faustischen Denkern wie Leibniz und Goethe so fremd wie möglich" (294 A., vgl. S. 280. 396), — auch ein charakteristisches Beispiel für die Verkehrung eines richtigen Moments durch Übertreibung zum Gegenteil des Wahren.

2) Der ganze Absatz (I, 213 f.) ist in der umgestalteten Auflage (198) geschwunden. Bedeutet das die Zurücknahme des Urteils oder nur des Ausdrucks? Wohl letzteres, denn das Urteil wird II, 363 in der gemäßigten Form aufrecht erhalten: „Es ist bekannt, wie wenig unter Karl V. gefehlt hat, daß Luther der Reformator der Gesamtkirche wurde."



langen Reihe mittelalterlicher Reformer zu halten, die von den Kluniazensern [1] bis zu Wiclef und Huß ihm vorangeht, und neben ihm stehen nicht nur Karlstadt, Zwingli und Calvin, sondern auch Loyola: sie alle wollen das gotische Christentum nicht überwinden, sondern vollenden, es aus ländlich-gläubigen in städtisch-geistige Formen überführen (363 ff.). Was über den Unterschied von Luther, Calvin, Loyola ausgeführt wird (368), hält sich so an der Oberfläche, wie es dieser Zwangsvereinigung entspricht. Nirgends so kraß wie an diesem Punkt zeigt sich Spenglers Verachtung der Persönlichkeiten (soweit sie nicht Staatsmänner des zäsaristischen Typus sind) in ihrer ganzen, die Geschichte entleerenden Dürftigkeit [2]; ein Luther wird hier zur bloßen Kulisse, und weder von dem Reichtum seines Geistes noch von der Größe seiner Tat und der alle Gebiete durchdringenden Kulturbedeutung der Reformation geben die „welthistorischen Perspektiven" Spenglers einen Eindruck [3]. Eine Auseinandersetzung mit solchen Thesen wird man nicht erwarten; sie stellen wohl das Ungeheuerlichste dar, was an Vergewaltigungen der Geschichtstatsachen geboten werden kann,

1) Sie werden S. 107 mit den Cisterziensern verwechselt.

2) Vgl. dazu noch S. 22: „In einer Geschichte des abendländischen Denkens darf der Name Napoléon fehlen, in der wirklichen Geschichte aber ist Archimedes mit all seinen Entdeckungen vielleicht weniger wirksam gewesen als jener Soldat, der ihn bei der Erstürmung von Syrakus erschlug." Oder S. 548 A.: „‚Reiche vergehen, aber ein guter Vers bleibt', meinte W. v. Humboldt auf dem Schlachtfeld von Waterloo. Aber die Persönlichkeit Napoléons hat die Geschichte der nächsten Jahrhunderte im Voraus geformt. Die guten Verse — er hätte doch einmal einen Bauern (!) am Wege nach ihnen fragen sollen. Sie bleiben — für den Literaturunterricht. Plato ist ewig — für Philologen (und für wen durch die Philologen?!). Aber Napoléon beherrscht uns alle innerlich, unsere Staaten und Heere, unsere öffentliche Meinung, unser ganzes politisches Sein, und um so mehr, je weniger es uns zum Bewußtsein kommt." Ist das Bewußtsein geschichtlich bedeutungslos?

3) Die Verkennung der Reformation geht auch aus dem hervor, was Sp. ihr in der arabischen Epoche entsprechen läßt: hier sind es für ihn nach Marcion und Athanasius die Monophysiten und Nestorianer, die auf den Konzilen von Ephesus und Chalcedon die Lehre reinigen und zu ihrem Ursprung zurückführen wollen, und die magische Gegenreformation sieht er — im Decretum Gelasii (364). Man erwäge Zeit und Gewicht dieser „Entsprechungen". Auf die von Islam und Puritanismus (in der Antike Pythagoras) sei nicht weiter eingegangen (321. 369ff.). „Es muß (!) im 9. Jahrhundert eine entsprechende Epoche in der Religionsgeschichte Chinas gegeben haben" (364).

und werden selbst weitere Kreise nicht auf die Dauer im Banne zu halten vermögen.

Unleugbar sind es drei Stücke, die — mit einander innerlich zusammenhängend — Symbole einer echten und wesenhaften, nicht nur pseudomorphen Einheit des geschichtlichen Christentums sind: die Bibel, das Christusdogma, die Kirche. Diese drei Stücke fassen alle zeitlichen Wandlungen und topographischen Spaltungen des Christentums, alle Perioden und Konfessionen, alle konkreten Kirchenbildungen und „Sekten" zusammen. Vergeblich sucht Spengler diese drei Einheitssymbole aufzulösen. Die Bibel, so wird angemerkt, sei für die magische Religion Wort Gottes, heiliges Buch, Kanon im strengen Sinn, Koran, für das Abendland aber Urkunde im historischen Sinn (297 f. 298 A.). Dieser Behauptung widerspricht freilich der Hinweis auf den englischen Bibelfetischismus (368), als dessen Gegenstand eine historische Urkunde doch nicht wohl zu denken ist. Aber selbst wenn man das Richtige in dieser Differenzierung in Rechnung stellt, so hebt sie nicht auf, daß es ein- und dieselbe Bibel ist, die dort Kanon und hier Urkunde wäre; es würde die Form und nicht der Inhalt gewandelt sein. Diese Wandlung greift nicht so tief, daß die Bibel nicht Wort Gottes und heilige Schrift für den Protestanten jeder Richtung ebensogut bliebe wie für Augustin und Origenes. Spengler brauchte nur einmal über die Geschichte etwa des Alten Testaments, der Bergpredigt, des Johannesevangeliums oder des Römerbriefs nachzudenken, um sich davon zu überzeugen; er wird nicht sagen oder wenigstens nicht erweisen können, daß es sich dabei um verschiedene Alte Testamente, Bergpredigten, Johannesevangelien und Römerbriefe (und zwar verschiedene zwischen 1—1000 und 1000—2000, aber je dieselben von 1—1000 und 1000—2000) handle, wie er uns im Einleitungskapitel drei verschiedene Rechte als Träger der sogenannten Geschichte des römischen Rechtes (68 ff.) aufreden will. Über die unermeßliche Bedeutung und unerschöpfliche Wirkung des Lebens Jesu und des Christusglaubens in der abendländischen Frömmigkeit — man denke nur etwa an Bernhard und Franziskus oder Zinzendorf und die jesuitische Mystik oder die moderne Leben-Jesu-Theologie und ihr verwandte Erscheinungen, man gehe durch irgend ein Museum und blättere in irgend einem Gesang- oder Andachtsbuch — schweigt Spengler sich einfach aus, als ob sie neben

dem Marien- und Teufelsmythus nicht da wären, als ob sie nicht diese immer beschränkt und schließlich verdrängt hätten. An der Behauptung, daß für einen abendländisch-modernen Menschen das Innen- und Seelenleben Jesu völlig fremd geworden wäre, ist (abgesehen von dem Widerspruch, dann soviel über dasselbe auszusagen, wie Spengler tut, s. o. S. 18 f.) nur soviel richtig, wie mutatis mutandis auch für die „arabischen" Kirchenväter gilt. Der Unterschied von Licht und Spiegelung ist immer derselbe, so verschieden die *Spiegelungen* unter sich sein mögen, und in manchen Zügen *sehen* und fühlen wir das Ursprüngliche zweifellos besser als die Kirchenväter. Und so ist es zum dritten ein unhaltbarer Satz, daß es im Abendland eine Kirche im Sinne des christlichen Altertums nicht gäbe. Im Abendland sei (wie auch in Ägypten und Indien) die Kirche der priesterliche Stand und eine rein politische Bildung, die Organisation der klerikalen Partei (427 f. 554 A. 563 A.), die man nicht mit der Religion verwechseln dürfe. Das letztere ist ja gewiß richtig — einer der vielen Gemeinplätze, die Spengler wie Orakel verkündet —, aber damit wird es nicht statthaft, die Kirchen von der Religion los zu reißen; daß beide zu unterscheiden sind, hebt ihr enge Verbindung und innere Beziehung nicht auf. Ein *wissenschaftlicher Kopf sollte* nicht auf das Niveau freisinniger oder *sozialistischer Agitatoren* herabsteigen und mit ihnen behaupten, daß priesterliches Standestum und klerikales Parteiwesen sich mit der Kirche decke, sondern wissen, daß die antiklerikale Kritik als Enthusiasmus, Mönchtum, Pietismus, Liberalismus, Laikalismus, Reformertum aller Arten und Zeiten stets eine Großmacht in der Kirche gewesen und, wenn mit politischen Tendenzen ebenfalls verquickt, deshalb so wenig als nicht religiös bestimmt zu beurteilen ist wie das Priestertum selbst. Das Wesen der christlichen Kirche wie ihr verwandter religionsgeschichtlicher Bildungen ist vielmehr *die* selbständige Vergesellschaftung des Religiösen (das sich eben nicht als bloßes „Wachsein" vom „Dasein" scheiden läßt [1]) gegen-

---

1) Die Scheidung von „pflanzlichem, kosmischem Dasein" und „tierischem, mikroskosmischem Wachsein", „Daseinsströmen" und „Wachseinsverbindungen" ist das Grundschema der Geschichtsanalyse im zweiten Band. Beiden sind in Paaren zugeordnet: Zeit—Raum, Geschichte—Natur, Blut—Denken (auch Blut—Geist, Blut—Auge, Tat—Denken), Takt—Spannung, Periodizität—Polarität, Kreislauf—Beweglichkeit, Triebe—Begriffe, Schicksal—Kausalität, Tatsache—Wahrheit,

über der des Politischen (Spengler streift das selbst gelegentlich in anderem Zusammenhang, S. 456), mit der sie sich in mannigfaltigster Weise verbinden, in der sie aber niemals aufgehen kann. Dies ist wiederum eine wesenhafte Einheit, die vom Kirchenbegriff des Paulus über den Augustins und den der Gregore und Innocenze zu dem der Reformatoren und moderner Bekenntnis- oder Volkskirchler reicht.

Gewiß sind nun die Wandlungen, die diese drei Symbole des Christentums im Lauf seiner Geschichte durchgemacht haben, wesentlich und tiefgreifend; aber sie sind eben Wandlungen einer lebendigen Größe, die in dieser Entwicklung mit sich selbst identisch bleibt und in ihr ihren Lebenslauf, ihr Schicksal nicht weniger vollendet als die Spenglerschen Kulturen. Man mag das Christentum als einen Prozeß oder als eine Größe, als ein Leben oder ein Lebewesen auffassen, um einen mehr aktualistischen und einen mehr substanzialistischen, mehr funktionalen oder strukturalen Geschichtsbegriff streiten, aber die zusammenhängende und wesenhafte Einheit des Christentums erweist sich unter jedem Gesichtspunkt als unbestreitbar. Seine Wandlungen, die Individualität der Generationen und Nationen, in ihren Wirkungen zu ermitteln, ist von *höchster* Bedeutung und bildet die vornehmste und reizvollste *Aufgabe des* Historikers. Es ist an sich weder wenig noch wertlos, was Spenglers feine Beobachtung, wo sie nicht doktrinär gebunden und geblendet ist, zur Erkenntnis des Verschiedenen beisteuert; aber es wird dadurch entwertet, daß er die Voraussetzung dieser scheidenden Kunst verkennt und verleugnet, nämlich was Völker und Geschlechter empfangen haben, und daß sie empfangen haben. „Nicht das Ge-

---

Macht—Gerechtigkeit, Politik—Religion, Wirtschaft—Wissenschaft, Geld—Geist, Totem—Tabu, Physiognomie—System, Ehre—Sünde, Sitte—Askese, Rasse—Sprache, Stamm—Stand, Adel—Priestertum, Zucht—Bildung, Sehnsucht—Angst, Haß—Furcht, Weib—Mann. Die Widersprüche in der Durchführung dieses grätenartigen Schemas weisen auf seinen Grundfehler hin; es ist verkannt, daß die genannten Gegensätze sich nicht entsprechen, sondern überkreuzen. (Vgl. S. 4 f. 6. 8 f. 17. 20. 121. 133. 137. 263. 311. 323. 343. 413. 421 ff. 589 ff. 634 f. und dazu das Schema in Band I, 216, umgest. Aufl. 203). — Man fühlt sich versucht, eine der Sp s Werk durchziehenden Invektiven gegen Kant auf ihn selbst zurückzulenken: „Es bleibt bei der Behauptung, und ständig wiederholte Analogie der Begriffe täuscht über die Lücke hinweg, deren Unausfüllbarkeit die Unhaltbarkeit seines Schemas offenbart hätte“ (I, 180, u. A. 165).

schaffene ‚wirkt ein‘, sondern das Schaffende ‚nimmt an‘“, sagt Spengler (63, vgl. 64); das heißt, aus den Komplementen Gegensätze machen. Gewiß läßt eine lebendige Kultur von möglichen Einflüssen, die sie umgeben, nur bestimmte zu; aber damit sind die Einflüsse als solche nicht aufgehoben, sowenig etwa ein junger Gelehrter von seinem Lehrer unabhängig ist, weil er ihn wählt. Ähnlich, wie Ranke es von Hegel sagte, mediatisiert Spengler die Generationen und gewinnt nicht einmal wie jener eine wirkliche ganze Einheit, sondern die stückwerkhafte Einheit schematisierter Gleichheiten.

III. „Das ganze Phänomen der historischen Menschheit wie mit dem Auge eines Gottes zu überblicken“ [1], bleibt uns versagt, und der Versuch führt in die Anthropomorphismen, die Spengler so hart verspottet. Aber das heißt nicht, daß die Bemühungen, Geschichte zu gliedern, nach organischen Zusammenhängen in ihr zu suchen, nur praktisch-technischen Wert haben. Kontinuität und Gliederung (Individualität) schließen sich nicht aus, wenn man Einteilungen nicht zu Zerteilungen werden läßt. Das Christentum ist mehr als eine nur begriffliche Einheit, und die immer erneuten Anstrengungen, seine eigene Entwicklung zu gliedern, führen stets auf die Unterscheidung von drei bisher abgelaufenen Perioden zurück: die Entstehung des Katholizismus, die Periode seiner Herrschaft in Form einer Universalkirche und die davon sich deutlich abhebende, in ihrem positiven Charakter zufolge ihrer Unabgeschlossenheit noch nicht zu bestimmende Periode des Konfessionalismus, der Auflösung des Katholizismus, bzw. seiner Umbildung zu anderen Wirkungsformen [2]. Insoweit besteht also die übliche Geschichtseinteilung in Altertum, Mittelalter, Neuzeit durchaus zu Recht; daß sie die Einteilung nicht der Welt-, sondern der europäischen Geschichte ist,

1) So I, 138 der 2. Auflage, in der Umgestaltung heißt es unter charakteristischer Tilgung des religiösen Akzentes: „Die ganze Tatsache Mensch aus ungeheurer Entfernung überschauen“ (128).

2) Katholizismus ist hier selbstverständlich nicht in einem konfessionell verengten Sinn gemeint, und ich könnte dafür ebensogut mit dem jetzt beliebt gewordenen Ausdruck „Europäismus“ sagen, ziehe aber einen historischen Namen dem geographischen vor, der auch nicht ganz zutreffend ist und dabei weniger sagt. Auf die neuerdings heiß umstrittene Frage, ob die Auflösung des Katholizismus im 16. oder 18. Jahrhundert beginnt, brauche ich hier nicht einzugehen, da es in diesem Zusammenhang auf die Antwort nicht ankommt.

hatten wir wirklich nicht erst von Spengler zu lernen. Auf ihre Problematik weiter einzugehen, ist hier nicht erlaubt; Spenglers Pluralismus löst ihre Fragen nicht und verschüttet, was sie an Erkenntnis enthält. Die Geschichtsgliederung, die das Christentum als eine organische Einheit behandelt und um den Begriff des Katholizismus gravitiert, ist mit der, welche die Einheit der griechisch-römischen Antike zugrunde legt, niemals zur vollen Deckung zu bringen, sowenig ein noch so verfeinertes Koordinatensystem die Kurve ergibt, auf die es bezogen ist. Das beweist weder gegen die reale Einheit der Gesamtgeschichte noch gegen das sachliche Recht beider und weiterer Einteilungen, da die Irrationalität der Begriffe nicht Ausnahme, sondern Regel ist; nur muß eben diese Irrationalität einfach zugestanden werden, und jede zutreffende und brauchbare Geschichtsmorphologie oder -phaseologie (ein an sich durchaus berechtigtes und fruchtbares Unternehmen) muß von ihr ausgehen [1].

Gerade die Religionsgeschichte beweist auch die reale Einheit der Gesamtgeschichte und die Existenz einer Menschheit in anderem Sinne als dem eines „zoologischen Begriffs" (I, 28). Das Christentum ist unbeschadet seiner Individualität nicht zu lösen aus dem Zusammenhang mit der antiken wie mit der vorderasiatisch-indischen Welt; eben dies hätte Spengler aus den von ihm benutzten Werken Reitzensteins u. a. lernen können. Es gibt in der Geschichte, das ist ihr eigentümliches Wesen, echte Tradition, die neben der schöpferischen Produktion sowenig übersehen werden darf wie diese neben jener [2]. Wie beides in den geschichtlichen Lebensprozessen, etwa

1) Zur Kritik der Geschichtsphaseologie Sp.s und seiner Vorläufer, die er ignoriert, liest man manches Instruktive bei O. Neurath, Anti-Spengler (München, 1921).

2) Außerhalb jeder nachzuweisenden oder wahrscheinlich zu machenden (natürlich in keinem Fall linienhaften) Kontinuität der Entwicklung höherer Kultur steht für unser Wissen die altamerikanische sog. Mayakultur, die Sp. zu den zur Reife gelangten Kulturen rechnet (51 ff. 117. 388). Indessen welchen Grad von Reife man der altamerikanischen Kultur zuschreiben darf, ist fraglich. Sp. ignoriert auch hier wieder die Stufen, wenn er dekretiert (58): „Der einzelne Mensch gehört durch seine Geburt entweder einer der hohen Kulturen an oder nur dem menschlichen Typus überhaupt; eine dritte große Lebenseinheit gibt es für ihn nicht." Die Skizze der altamerikanischen Kulturgeschichte ist wenig fundiert; Seler und Preuß werden nicht zitiert, Parallelen in Polynesien ignoriert. — Bei dieser Gelegenheit darf der gerechten Verwunderung darüber Ausdruck gegeben

einer historischen Religion, zu scheiden ist, bildet ein schwieriges Problem; Betonungen der Tradition und der Generation wechseln pendelartig in der wissenschaftlichen Betrachtung miteinander ab. Aber mit einer Zerreißung, die in jedem Jahrtausend wesentlich nur eine allerlei Umformungen durchlaufende Tradition sieht, aber von Jahrtausend zu Jahrtausend keine eigentliche Tradition anerkennt, ist wiederum nichts gefördert. Das Problem der Symbiose läßt sich nicht beseitigen, indem man sie als Pseudomorphose ausgibt. Die chinesischen Mauern, die Spengler durch die Welt der Geschichte zieht, sind nicht besser als die, deren Ruinen er mit so viel Lärm berennt. Insbesondere wiederholt die Interpolation einer arabischen Kultur zwischen der griechisch-römischen Antike und der abendländischen Moderne nur den verfehlten Versuch, deren Symbiose durch ein „Mittelalter“ zu eliminieren, und variiert nur den methodischen Fehler, Typen und Perioden, Individualitäten und Zeiten aufeinander zu reduzieren, wodurch die Erfassung beider verunglückt; er vergrößert nur die Verlegenheiten, von denen er befreien soll. Die Begriffe, mit denen wir die innigst verwobenen Zusammenhänge der Geschichte scheidend zu erfassen versuchen, sind methodische Abstraktionen; auch Spenglers Kulturbegriff ist eine solche, und es ist nicht einzusehen, weshalb die Synthese von Einzeltatsachen bis zur Spenglerschen Kultur soll fort-, aber über diese nicht hinausschreiten dürfen, oder weshalb gerade dieser Begriff realistisch (im erkenntnistheoretischen Sinn des Wortes) verabsolutiert werden darf, d. h. Tatsachen adäquat zu erfassen vermögen soll, während andere als bloße Ideen, bloße Wahrheiten, pragmatische Illusionen, theoretische Dogmen usw. entwertet werden [1]. Man befreit sich nicht von der Mythologie, indem man den eigenen Mythus dogmatisiert.

So scheitert denn auch der neueste mit eindrucksvollem Aufwand an Kräften und Mitteln unternommene Versuch einer plura-

---

werden, daß Sp. das Problem der neuamerikanischen Kultur völlig übersieht; freilich — dies wäre auch eine Klippe für ihn gewesen, an der er scheitern müßte.

1) Wer mag, vergleiche den Schematismus der abendländischen Nationen in „Preußentum und Sozialismus“ (1920) mit dem zweiten Bande, für den die Ausführungen dieser Schrift ursprünglich bestimmt waren. Wenn sie jetzt nicht in ihn aufgenommen sind, so verbirgt dieser aus äußeren Gründen wohl verständliche Entschluß des Verfassers, daß sie seine Konstruktionen sprengen würden.

listischen Geschichtsauffassung an der Kontinuität der Geschichte, die sich nicht in Summationen auflösen läßt. Es bedarf wohl nicht der Verwahrung, daß mit dieser Betonung der Kontinuität der Geschichte die unerschöpfliche und unbegreifliche Individualität ihrer Erscheinungen nicht vergessen oder verleugnet werden soll. Abgelehnt wird der Pluralismus, der die Kontinuität zu Gleichförm*ig*keit und die Individualität zu Varietäten veräußerlicht und „die höhere Geschichte aus den Lebensläufen von Einzelkulturen bestehen" läßt (394). Diese Art von Geschichtsphilosophie schraubt uns auf Primitivitäten zurück. Sie ist, mit Spenglers Terminologie zu reden, eine statisch-euklidische, entbehrt jeder Dynamik und erinnert mit ihren geographischen und chronologischen Spielereien [1] an die Völkertafeln des Alten Testaments und die dreimal vierzehn Generationen im 1. Kapitel des Matthäusevangeliums oder ähnliche antike Zahlengeheimnisse. Erweist sich in der Undurchführbarkeit jedes Pluralismus die Einheit der Geschichte im Sinn eines lebendigen Zusammenhanges als ungeachtet ihrer Transzendenz gültige Erkenntnis, so besteht wissenschaftlich kein Grund, eine Deutung dieser Kontinuität im Sinn einer Finalität, des biologischen im Sinn eines teleologischen Zusammenhangs auszuschließen und den *Wahr*heitsanspruch der Religion, die das Bestehen eines solchen Zusammenhangs voraussetzt, jedoch seine Nichtdemonstrierbarkeit selbst zugesteht, zu bestreiten. Spengler freilich hält den Gegensatz zwischen einer historischen und einer religiösen Betrachtungsweise der Dinge für unüberbrückbar und unauflöslich (263 u. ö.) [2]. Denn der religiöse Mensch glaubt an die Wahrheit seines Glaubens, d. h. an die zeitlose Geltung seines Inhaltes, an die ewige Tatsächlichkeit, die Wirklichkeit seines Gegenstandes. Der Historiker durchschaut das als einen notwendigen, aber doch erkennbaren Irrtum, und er kann

1) Vgl. die Tabellen der Gleichzeitigkeiten im ersten Band, dazu etwa (I, 161 = 149 u. A. oder I, 214): „Es liegen in merkwürdiger Deutlichkeit des Periodischen je 345 Jahre zwischen den symbolischen Akten von Legnano, Worms, Königgrätz" (in der umgest. Aufl. ist dieser Satz mit der oben erwähnten Ausführung über Luther gefallen), und II, 488 A.

2) „Die Betrachtungsweise dieses Buches ist historisch. Sie erkennt also die entgegengesetzte als Tatsache an. Dagegen muß die religiöse Betrachtungsweise sich selbst als wahr, die andere als falsch erkennen. Dieser Zwiespalt läßt sich nicht überwinden." (S. 263 A.) Es ist schwer verständlich, wie man in diesem Wort eine (religiöse) Anerkennung der Religion hat finden können.



— die Anerkennung historischer Betrachtungsweise vorausgesetzt — beweisen, daß er im Recht ist, d. h. daß er die Tatsachen für sich hat, die man von Wahrheiten wohl zu unterscheiden hat. Er kann es dadurch beweisen, daß er zeigt, wie jede Kultur mit religiöser Primitivität beginnt, dann einen großen Mythus erzeugt, danach in der Zivilisation den Glauben in Wissen auflöst, um schließlich in einen neuen Primitivismus, nun nicht der Vorbereitung, sondern der vegetierenden Erstarrung, nicht der Naivetät, sondern der Skepsis zurückzufallen: die sogenannte zweite Religiosität eines Zeitalters, in dem alle Fragen des Lebens zu Ende gedacht und in einen letzten Zustand des Wissens oder Nichtwissens gebracht sind (129)[1]. Diese Religionen verbindet keine andere Einheit als eben die Gleichheit des gezeichneten morphologischen Ablaufs (336 ff.), der jede von einer Art Götzendienst über den Theismus zum rationalistischen Deismus oder Pantheismus und weiter zum Atheismus oder Materialismus führt, nur daß jede Kultur diese Stufen charakteristisch verschieden ausprägt. Denn alle Religion ist nach Spengler (263 ff. 323 ff.) Metaphysik, ein Versuch des Menschen, sein Schicksal kausal zu verstehen, also zu verleugnen, ein Versuch, das Werden in Sein aufzuheben, sich aus der Geschichte zur Natur, aus der verfließenden Zeit in den festen Raum zu flüchten, indem er irgendwie ewige Größen lokalisiert, fasse er solche Größen eigentlich lokal wie die antike Religion oder magisch-pneumatisch wie die arabische oder dynamisch wie die faustische, und indem er sich selbst verewigt, mag er an Fortleben, Auferstehung oder Unsterblichkeit glauben. Aber natürlich bleibt dieser Versuch verfehlt und vergeb-

1) Bei der Charakteristik der zweiten Religiosität (382 ff. 480 A. 546 f. 570) wie der Zivilisation überhaupt fallen manche sehr treffende Bemerkungen, wie etwa über „das religiöse Kunstgewerbe", den „Literatengeschmack an spätindischer und spätchinesischer Spekulation" (vgl. „den Konfuzius auf Büttenpapier", Pessimismus, S. 19) u. a. Aber wie das Bild der „Zivilisation" bei Sp. überhaupt, ist auch das der zweiten Religiosität durch Isolierung einzelner Züge und Seiten des Lebens in gewissen Perioden hergestellt, und dann wird dies einseitige Bild einem anderen von der Blütezeit der Kultur gegenübergestellt, in dem die entsprechenden Züge übersehen werden; der Akzent der Sympathie hier und der der Verachtung dort verstärken mit Stimmungsmitteln den Gegensatz. In Wirklichkeit ist auch das Verhältnis von Kultur und Zivilisation ein solches verwickelter Bezüge, die sich auf Phasen einer Entwicklung nicht reduzieren lassen; aber dies weiter zu verfolgen, verlangte eine eigene Untersuchung, die den hier gezogenen Rahmen überschritte.

lich. „Die Zeit verschlingt den Raum; das ist das Schicksal jedes wachen Augenblicks“ (635). Es gibt weder Götter noch einen Gott im Sinn der Religionen, sondern höchstens ein Urseelentum, das aus seinem Schoß die Kulturseelentümer gebiert und wieder in sich verschlingt; das ist freilich nicht, was in den Religionen gemeint ist (und was Theologen, die über Spengler schreiben, nicht damit verwechseln sollten). Pilatus, der Tatsachenmensch, hatte recht, als er Jesus fragte: „Was ist Wahrheit?“, „das einzige Wort im Neuen Testament, das Rasse hat“ (262, vgl. 173 u. ö.)[1]. Und wie letztlich der religiöse Glaube objektiv unwahr ist, weil ihm Wirklichkeiten nicht entsprechen, so ist nach Spengler die religiöse Moral unfruchtbar, wirkungslos; sie ist stets Askese, Opfer, Moral der Verbote, daseinsfeindlich, welt- und blutfremd. Sie wird verkannt oder verraten, wo sie als soziale Moral, als Sitte und Gesetz erscheint. Sitte und Gesetz gehören zum Dasein, dienen der Rasse und nicht etwa der Humanität und haben mit dem Gegensatz von Gut und Böse nichts zu tun, während anderseits keine echte Re-

1) In der Unterscheidung von Tatsache und Wahrheit, wie sie Sp. durchführt, liegt eine der empfindlichsten erkenntnistheoretischen Schwächen seines Systems, das bei einer logischen Prüfung nicht minder versagen würde als bei der hier stichprobenweise vorgenommenen historischen. Sp. selbst gibt eigentlich sein ganzes Werk preis, wenn er in der Vorrede zur umgestalteten Auflage des ersten Bandes, S. VIII schreibt: „So vermag ich denn den Kern dessen, was ich gefunden habe, nur als „wahr“ zu bezeichnen, wahr für mich (Sperrung im Original), und wie ich glaube auch für die führenden Geister der kommenden Zeit, nicht wahr „an sich“, abgelöst von den Bedingungen von Blut und von Geschichte; denn dergleichen gibt es nicht.“ Im Buch selbst aber legt er den höchsten Wert darauf, Tatsachen festzustellen, die ein richtiges „kopernikanisches“ Geschichtsbild an die Stelle einer „optischen Täuschung des abendländischen Menschen“ setzen. Was Sp. z. B. über die arabische Kultur sagt, mag in seinem Ausdruck abendländisch bestimmt sein, nimmt aber für die Tatsächlichkeit des Lebens und des Charakters der Kultur geltende Erkenntnis zu sein in Anspruch und ebenso seine Morphologie der Religionsgeschichte (336). Die Bedingtheit unseres Erkennens schließt denn auch seine Wahrheit und deren Erörterung nicht aus, hebt den Unterschied von richtig und falsch nicht auf, sosehr sie dabei zu berücksichtigen ist; man kann daher nicht einen ausgedehnten Tatsachenbeweis antreten und sich dann hinter das „wahr für mich“ zurückziehen. — Es liegt ein ähnlicher Widerspruch vor, wenn die „Zivilisation“ in jeder Beziehung Abstieg, Niedergang, Verengung, Verflachung, Verpöbelung usw. sein soll, während sie doch mindestens in einer Beziehung wirklicher Fortschritt sein würde, wenn Sp. Recht hätte, nämlich in der Selbst- und Welterkenntnis.



ligion die Welt der Tatsachen verbessern wolle noch es je getan habe (332 f. 420 ff. 592 f).

Es führt nicht weiter, auch diese Sätze, deren logisch-erkenntnistheoretische Fundamentierung hier ganz unerörtert bleibe, im einzelnen an den Tatsachen zu prüfen und etwa den freilich nur fragmentarisch gebotenen Nachweis zu analysieren, daß sich der oben wiedergegebene Phasenlauf der Religion im sogenannten Christentum schon zweimal vollendet und ein drittes Mal (in Rußland) begonnen habe. Spengler stützt auf diese Beobachtung seine Auflösung der Einheit des geschichtlichen Christentums, aber in Wahrheit ist sie die gewaltsame Durchführung des vorgefaßten Schemas der Kulturenpluralität und hat in dem dazu Bemerkten bereits ihre Kritik gefunden. Der Wechsel der Generationen und Nationen in der Geschichte der Entwicklung und Ausbreitung einer Religion hebt deren Einheit nicht auf, und das Verhältnis einer jungen Religion und einer alten Kultur, wie des Christentums und der Antike, oder das einer reifen Religion und eines jungen Volkes, wie des Christentums und der Germanen, ist nicht so zu bestimmen, daß man dort auch die Kultur und hier auch die Religion neu beginnen läßt und die dieser einfachen Lösung entgegenstehenden Tatsachen für Schein erklärt. Aber nicht nur in der zeitlichen Verknüpfung, sondern auch in der Wesensbestimmung versagt der physiognomische Tiefblick und unterliegt Täuschungen der Oberfläche. Die im vulgärkirchlichen Deismus steckenbleibende Auffassung der Religion als nur theoretischer Funktion, als illusionistischer Metaphysik im Sinne kausaler Hypothese, geboren aus dem Drang zu verstehen und daher sich im Verlauf der Geschichte in Wissen zerlegend (vgl. 16. 28), ist gegenüber den Tatsachen der Religionsgeschichte und Religionspsychologie unhaltbar und ebenso die romantische Auseinanderreißung religiöser und sozialer Moral, wie sich bei Spengler selbst in den Widersprüchen zeigt, in die ihn seine Doktrin verwickelt. Während nach ihr der Kultus nur Sprache, Mitteilung, Ausdruck ist (136. 324), ist er an anderen Stellen durchaus zweckbestimmt, „sittliche Technik“ (327. 330. 332). Während, wie schon gesagt, keine echte Religion die Welt der Tatsachen, den Stil des Daseins verändert haben und verändern wollen soll (21. 235. 263 ff. 553. 592 f. 635) — Kirchenpolitik wird deshalb als an sich „gewissenlos“ (593 A.) hingestellt —, können nach S. 23 „in jeder

politischen Zeitenwende Worte zu Schicksalen, öffentliche Meinungen zu Leidenschaften werden" (vgl. auch S. 375. 500).[1]. So lassen sich denn auch die Verwicklungen von Glauben und Wissen nicht dadurch lösen, daß man, eine an sich anfechtbar konstruierte Reihe von Welthypothesen mit der Entwicklung der Religion verwechselnd, beide als Stadien aufeinander folgen läßt und von beiden behauptet, daß sie „die Welt als Geschichte ausdrücklich verneinen", in der doch z. B. nach Spengler selbst (vgl. oben S. 17) das Christentum seine spezifische Offenbarung erkennt. Natürlich schillert in jedem dieser widereinander streitenden Schlagworte ein Funke von zutreffender Erkenntnis; es fehlt nicht an Bemerkungen, die, für sich genommen, geistreich, feinsinnig, im psychologischen Sinn verständ-

---

1) Besonders charakteristisch für die Denkverschiebungen, denen Sp. unterliegt, ist die in diesen Zusammenhang fallende Ausführung S. 553 f.: „Es ist eine bekannte Tatsache, daß keine Religion den Stil des Daseins je verändert hat. Sie durchdrang das Wachsein, sie warf neues Licht auf eine jenseitige Welt, sie schuf unermeßliches Glück durch die Kraft des Sichbescheidens, des Entsagens und des Duldens bis zum Tode; über die Mächte des Lebens besaß sie keine Gewalt. Schöpferisch im Lebendigen, nicht bildend, sondern züchtend, den Typus ganzer Stände und Völker verwandelnd wirkt nur die große Persönlichkeit, das „es", die Rasse in ihr, die in ihr gebundene kosmische Kraft. Nicht *die* *Wahrheit*, das Gute, das Erhabene, sondern der Römer, der Puritaner, *der* Preuße ist eine Tatsache." Hier werden drei Kategorien vermischt: die Funktion, der Typus, die Persönlichkeit. Es war nicht die Religion mit der politischen Persönlichkeit (denn nur an diese ist nach dem Zusammenhang gedacht), sondern die Religion mit der Politik und die Persönlichkeit in beiden zu vergleichen und vom Typus zu unterscheiden. Den Inhalt der Sätze erwäge man an den Tatsachen der Geschichte etwa des Urchristentums oder der Reformation. Wenn „der Puritaner" — und, so dürfte man gegen Sp. hinzufügen: der Christ, der Protestant — Tatsachen sind, so hat die Religion offenbar den Stil des Daseins verändert, hat züchtend gewirkt und ist zu den Mächten des Lebens zu rechnen. Sp. selbst läßt denn auch die „politische Unbedenklichkeit der Engländer ganz religiös auf der Gewißheit der Prädestination gegründet" sein und „die Pythagoräer die politische Macht zu religiösen Zwecken in die Hand nehmen und den Puritanismus von Polis zu Polis durchzusetzen versuchen" (375). — Auf ähnliche Paralogismen stößt man bei Sp. an vielen Stellen. S. 388 ff. z. B. soll bewiesen werden, daß das Judentum seit 1000 eine geschichtslose Fellachenreligion ist; aber die Ausführungen gleiten immer wieder auf das Thema über, daß es ein magischer Fremdkörper in der abendländischen Welt ist. Beides ist nicht dasselbe. Der Beweis für die Geschichtslosigkeit des Islams seit dem Jahre 1000 ist nicht angetreten; Ghazalis Name bleibt ungenannt. Vgl. zu dieser Frage neuerdings A. Mez, Die Renaissance des Islam (Heidelberg, 1922).

nisvoll die Erscheinungen des religiösen Lebens beschreiben oder beleuchten. Aber das Richtige geht in einseitigen Übertreibungen, groben Verzerrungen und offenbaren Irrtümern unter und bleibt mangels jeder Ordnung und Verbindung der Urteile unfruchtbar. Wie es nicht anders erwartet werden kann, bedingt die verfehlte Auffassung der Religionsgeschichte eine verfehlte Religionsphilosophie (im geläufigen Sinn des Wortes als kritische Besinnung über Wesen und Wahrheit der Religion), soweit nicht umgekehrt das πρῶτον ψεῦδος die letztere ist. Beide offenbaren den im Grunde naturalistischen Standpunkt des wenig faustischen Denkers der faustischen Kultur [1], über den gewisse idealistische Beleuchtungen nicht täuschen dürfen. Er soll nach bekannten Vorbildern eine politische Losung ungeachtet der zur Schau getragenen Verachtung der Theorie durch eine Konstruktion stützen, die das Gewollte als wahr erscheinen läßt und dadurch seiner Erfüllung vorarbeitet. Das wird auch eigentlich ganz offen — eine um alle Selbstwidersprüche unbekümmerte Offenheit tritt als ein Wesenszug des Verfassers sympathisch hervor und hat zum Eindruck seines Buches gewiß mit am stärksten beigetragen, nur daß man eben noch nicht die Wahrheit sagt, wenn man aufrichtig ist, — ausgesprochen. Unter dem Eindruck von Agadir *hat er seine Philosophie* entdeckt [2], und einem neuen Napoléon, einem Tatmenschen größten Stiles, der das Abendland zäsaristisch zusammenfaßt, die Gespinnste eines an sich selbst müde gewordenen Literatentums zerreißt und es von dem Ekel an der eigenen Kultur befreit (233. 263), will er letztlich den Weg bereiten. Deshalb ist das Selbst- und Zeitbild, das er in vielfach glänzender Formgebung,

---

1) Sp. beruft sich neben Nietzsche auf Goethe; aber er ist diesem, mit einem seiner eigenen Lieblingsausdrücke zu reden, „so fremd wie möglich". Goethe würde den Sp.schen Pluralismus aufs schärfste ablehnen (um von anderen wesentlichen Unterschieden zu schweigen). Sein von Sp. gelegentlich (43 A.) zitiertes Aufsätzchen „Geistesepochen" (in den Gesamtausgaben bei den Sprüchen in Prosa abgedruckt z. B. Cotta 1893, Bd. IV, S. 276—277) ist ganz anders orientiert. Er würde Sp. zur „prosaischen Epoche" rechnen, die „nicht lange dauern kann", und vielleicht auf ihn die Worte beziehen: „Anstatt verständig zu belehren und ruhig einzuwirken, streut man willkürlich Samen und Unkraut zugleich nach allen Seiten; kein Mittelpunkt, auf den hingeschaut werde, ist mehr gegeben, jeder einzelne tritt als Lehrer und Führer hervor und gibt seine vollkommene Torheit für ein vollendetes Ganze."

2) Pessimismus, S. 13, vgl. auch Preußentum und Sozialismus, S. 3.

freilich immer aus der Charakterisierung in die Karrikatur fallend, zeichnet, das allein Tatsächliche und ist zusammen mit dem Erfolg, den es gehabt hat, als Tatsache gar nicht ernst genug zu nehmen. Spengler ist kein Historiker, aber historische Bedeutung wird sein Werk behalten.

Die geschichtlichen Verhältnisse der Apostelgräber in Rom

Von K. Erbes, Castellaun

Die Gräber der Apostel Petrus und Paulus in Rom haben in den letzten Jahren neues Interesse gewonnen durch die Ausgrabungen, die seit 1915 unter Leitung de Waals, dann seines Nachfolgers, des besonnenen Dr. Styger, in der jetzt nach S. Sebastian genannten ehemaligen „Basilika der Apostel“ begonnen sind und Fortgang haben [1]. So dankenswert und wichtig das Ergebnis des Spatens ist so kann dabei doch die historische Untersuchung und Feststellung nicht entbehrt werden, und wird diese dadurch zu neuer Arbeit und Prüfung der bisherigen Annahmen wachgerufen.

Aber ist nicht schon alles erledigt und ins Licht der Geschichte gestellt durch Hans Lietzmanns Buch „Petrus und Paulus in Rom“ (Bonn, 1915), das von verschiedenen Seiten beifällig aufgenommen worden ist [2]? Hiernach soll bekanntlich Petrus von An-

1) In der Römischen Quartalschrift, Rom 1915, berichtet Styger zunächst S. 73—110 über Scoperta di una memoria degli apostoli Pietro e Paolo e del corpo di San Fabiano Papa e Martire. S. 149—205 Gli apostoli Pietro e Paolo ad Catacumbas sulla via Appia, mit Beigabe von trefflichen Abbildungen und Plänen. Eine Ergänzung dazu bildet S. 206—220: La Pianta di S. Sebastiano di Onorio Fasiolo. — Dazu kommt ein lehrreicher Bericht über „Die Apostelgräber an der Via Appia nach den neuesten Entdeckungen“ in der Kölnischen Volkszeitung, Nr. 525, vom 13. Juli 1921. Eine ausführliche Beschreibung gibt er in den mir unzugänglichen Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia, Serie II, vol. 13 unter dem Titel: Il monumento apostolico della via Appia (112 Seiten Text, 61 Abbildungen, 26 Tafeln und Pläne). — Für de Waal genüge der Hinweis auf seinen letzten Bericht in der Römischen Quartalschrift 30, 1922, S. 5—28, wo ältere Literatur angegeben ist.

2) Vgl. die Anzeige ZKG. 36, S. 572 f., sowie v. Soden ebd. 39, N. F. 2, S. 161. Aus der letzten Zeit stammt Lietzmanns Auseinandersetzung mit



fang an im Vatikan und ebenso Paulus an der Ostiensischen Straße an den Stätten ihrer Martyrien geruht haben, und zwar mitten auf heidnischen Friedhöfen, wohin die Christen sie doch nicht wie Kuckuckseier gelegt hatten; aber am 29. Juni 258 sollen ihre Reliquien von beiden Orten in die Katakomben an der Appischen Straße übergeführt worden sein, um sie vor heidnischer Schändung in der drohenden Valerianischen Verfolgung zu bewahren. Die dabei hinderliche Notiz der depositio martyrum des so zuverlässigen Chronographen vom Jahre 354 wird von L. der Unvollständigkeit und Entstellung beschuldigt und daher passend ergänzt aus der nach 766 verfaßten Berner Handschrift des Hieronymianischen Martyrologs, deren Angabe den Stempel so später Zeitverhältnisse, nicht aber den einer gemeinsamen alten Quelle an der Stirne trägt. Dabei vergißt Lietzmann zu sagen, warum man denn die Apostel nach Aufhören jener Verfolgung nicht an ihre alten Ehrenplätze zurückgebracht hat, sondern am improvisierten neuen Ort 70—80 Jahre liegen ließ bis zur Erbauung der bekannten Basiliken in später konstantinischer Zeit. L. hat die Ausgrabungen ad Catacumbas an der Appischen Straße, die in dem untern Teile erhaltene Triclia mit den vielen Anrufungen des Petrus und Paulus, als Zeugen seiner *Erklärung* der *fraglichen* Vorgänge des J. 258 verwertet, indem er sie einfach damals entstehen läßt. Zufällig stammt das solide Mauerwerk der fraglichen Grabkammer aus einer viel früheren Zeit; dagegen das andersartige der Triclia, ihre zwei sorgfältig gearbeiteten Stukkoschichten und die schöne Malerei, die loggienähnliche Öffnung der einen Mauer nach außen sowie Form, Inhalt und Grammatik jener Graffiti auf der anderen, weisen diese Anlage nicht dem Tag vor der Valerianischen Verfolgung, sondern der Friedenszeit seit 313 zu. Schließlich sucht L. S. 176f. die von ihm verfochtene Auffassung noch zu sichern durch die Frage, ob die Christen um das *Jahr 170*, wenn sie die Gräber der Apostel frei erfunden hätten, sie gerade an die „unsaubern" Orte im Vatikan und an der Ostiensischen Straße verlegt hätten, statt beisammen auf einen der alten christlichen Friedhöfe? Aber wer spricht denn von einer so will-

---

George La Piana über: The tombs of Peter and Paul ad Catacumbas (in Harvard Theol. Review 14, 1921, S. 53—94; 16, 1923, S. 147—162) und einige kurze Beiträge L.s in seiner ZntW. (darunter Bd. 21, 1922, S. 150—157: Die Memoria Apostolorum in S. Sebastiano).

kürlichen Erfindung, wo doch der Vatikan für Petrus durch die neronische Verfolgung gegeben war und an der Ostiensischen Straße so leicht eine geschichtliche Erinnerung an Paulus haften konnte? Und war nicht tatsächlich ein gemeinsames Grab der Apostel schon bis zum Jahre 258 an der Appischen Straße gegeben?

Inzwischen haben die Ausgrabungen solche Ergebnisse gezeitigt, daß ihr Leiter Dr. Styger (in der Kölnischen Volkszeitung a. a. O.) erklärt hat: „Die bisher geprüften Nachrichten lassen sich also, zum Teil sogar ausdrücklich, auf eine sofort nach dem Tode des Apostels Petrus und Paulus an der via Appia erfolgte Beisetzung verstehen, während die angebliche Überführung in Catacumbas zur Zeit Valerians (258) ausgeschlossen oder mindestens unbegründet ist.“ Das klingt ja wie Absage an die noch von Lietzmann vertretene Auffassung, und wie Triumph der von mir[1] längst begründeten! Doch Gründe und Beweise müssen entscheiden.

Alles dreht sich wesentlich um das richtige Verständnis und geschichtliche Verhältnis folgender drei Angaben zu einander:

1. Unter Bischof Zephyrin, 199—217, schreibt der römische Gajus bei Euseb, KG. 2, 25, gegen die von Asien:

ἐγὼ δὲ τὰ τρόπαια τῶν ἀποστόλων ἔχω δεῖξαι· ἐὰν γὰρ θελήσῃς ἀπελθεῖν ἐπὶ τὸνΒατικανὸν ἢ ἐπὶ τὴν ὁδὸν τὴν Ὠστίαν, εὑρήσεις τὰ τρόπαια τῶν ταύτην ἱδρυσαμένων τὴν ἐκκλησίαν.

2. Im Jahre 354 bewahrt der Chronograph in der depositio martyrum:

III. Kal. Jul. Petri in catacumbas,
Pauli Ostense, Tusco et Basso cons. (258).

3. Zu III. Kal. Jul. bietet das Hieronymianische Martyrologium in seinen drei Haupthandschriften folgende Verschiedenheiten:

Cod. Ept. Rome nt. apostolorum Petri et Pauli.

Cod. Wissenb. Rome nat. sanctorum Petri Pauli apostolorum Petri in Vaticano Pauli vero via Ostiensi.

Cod. Bern. Romae via Aurelia natale sanctorum apostolorum Petri et Pauli. Petri in Vaticano, Pauli vero in via Ostensi, utrumque in catacumbas, passi sub Nerone Basso et Tusco consulibus[2].

1) Vgl. meine Unters. über „Das Alter der Gräber und Kirchen des Paulus und Petrus in Rom“, in ZKG. VII (1884), S. 1—49, und über „Die Todestage der Apostel Paulus und Petrus und ihre römischen Denkmäler“, Texte und Unters. N. F. IV, 1 (1899), S. 1—138. In der älteren Arbeit blieb ich noch halb bei der herkömmlichen Auffassung.

2) Ebenso schreibt Ado zum 29. Juni: Romae nat. b. apostol. Petri et Pauli qui passi sunt sub Nerone, Tusco et Basso cons.

1. Bei Abfassung der Grundlage des ganzen Mart. Hier. wußte man schon weit mehr aufzuzählen und zu melden als 354 und noch 450 [1]. Z. B. Sixtus III., 432—440, dessen Kirchweihen M. H. bewahrt, sagt in seiner Inschrift bei einer Weihe: Haec Petri Paulique simul nunc nomine signo, und der darin genannte Presbyter Philippus unterschreibt sich auf dem Konzil von Ephesus 431 als „Presbyter der Kirche der Apostel". Nach den von Eudoxia dorthin gebrachten Ketten heißt diese im Papstbuch von 530 erstmals a vinculis S. Petri. Ihr Restaurator Pelagius II, 580—590, sagt schon in seiner Inschrift: Hoc Domini templum Petro fuit ante dicatum, tertius antistes Xystus sacraverat olim. Das M. H. aber schreibt bereits zum 1. Aug.: Romae dedicatio ecclesiae a beato Petro constructae et consecratae. Welche Verschiebung seit 440 bis zum M. H.! Damals lag nun Petrus längst in der Vatikanischen Basilika und Paulus an der Ostiensischen Straße und war ihre Aufnahme mit Benennung dieser zwei Örtlichkeiten in Cod. W. und B. fast selbstverständlich. Damals zeigte man aber auch in den Katakomben die vestigia oder die ehemalige Grabstätte beider Apostel und erhob sich darüber die vielbesuchte basilica apostolorum und sprach für sich selbst. Also war eine alte Schriftquelle ganz überflüssig, hieraus zu der Feier der Apostel der Vollständigkeit wegen diesen Ort anzuführen.

Aber nicht nur ihr Fehlen in W und E, sondern auch ihre Einführung mit anderer Grammatik in B weist auf andere, nachträgliche Hand, wohl dieselbe, die anfangs via Aurelia und zum Schluß passi sub Nerone usw. ergänzte. Dieselbe Straße für S. Peter gibt auch das Papstbuch von 530 und Prokop, Goth. Krieg, I, 19, ed. Dind. S. 94 [2]. Der späte Autor, dessen überarbeitender Hand wir den Cod. Bern. in seiner jetzigen Gestalt verdanken, legte durchgängig besonderen Wert auf Angabe der Straßen, die er aus eigener Ortskenntnis oder einem Itinerar, dem Papstbuch und anderen Quellen mit Fleiß ergänzte. Daß die Apostel unter Nero gestorben seien, wußte jeder. Wer aber das Todesjahr unter diesem Kaiser mit Basso et Tusco cons. bezeichnete, beging ein Versehen, das wir

1) Zum Verhältnis beider vgl. neuerdings J. P. Kirsch, Das Martyrol. Hieronym. u. die röm. Depositio martyrum im Chronographen von 354 (Ehrhard-Festschrift 1922, S. 253—272).

2) Daselbst heißt es: τήν τε Αὐρηλίαν, ἣ νῦν Πέτρου, ἅτε τοῦ πλησίον κειμένου, ἐπώνυμός ἐστιν.

nicht schon einem alten Gewährsmann sogar des Chronographen zuschreiben können, sondern eher einem gedankenlosen Benutzer desselben, der mit dem Entsteller jener Kirchweihe des Petrus wetteiferte. Die umgekehrte Reihenfolge der Konsuln fällt auf, so daß man meinen kann, der Autor habe an das Jahr der neronischen Verfolgung Basso et Crasso[1] cons. 64 gedacht, auf das ja auch ep. XII. des Seneka an Paulus datiert ist, wenn auch umkehrend mit Frugi et Basso cons. Geht aber diese Angabe des M. H. doch zurück auf die Deposition von 354, und hat sich der Autor dabei weder durch die Konsuln der damit doch vereinten Fasti noch des Bischofsverzeichnisses eines Besseren belehren lassen, diese also wohl in der späten, erweiterten Gestalt gar nicht damit verbunden gesehen, so wurde er hier noch extra an Catacumbas erinnert, wo nun sowohl Paulus als Petrus früher gelegen hatten und beider vestigia in der Basilika verehrt wurden und zu erwähnen waren. Jedenfalls ist es m. E. unhaltbar, aus der späten Zusammenstellung im Cod. Bern. „ein anderes Exemplar des Philokalianischen Kalenders“ erschließen zu wollen, dessen vollständigere, mindestens dreigliedrige Angabe im vorliegenden Exemplar von 354 verkürzt und merkwürdig verkehrt wiedergegeben worden sei. Die *Vorgänger* Lietzmanns unterstellten das nur zur größeren Ehre *des Vatikans*. Wenn auch Prudentius am Schluß seines Hymnus *auf* Petrus und Paulus XII, 65 f. im Hinblick auf die beiden Todesstätten und Festfeiern in ihren Kirchen daselbst Rom zuruft: diem bifestum sic colas memento, so konnte man damals doch gerade so gut mit Pseudo-Ambrosius singen:

trinis celebratur viis
festum sacrorum martyrum.

Denn wie die Apostel an jenen beiden Orten einzeln, so wurden sie in der Basilika an der Appischen Straße gleichzeitig gemeinsam gefeiert, wie wir noch sehen werden.

Wie der Autor des Bern. im 8. Jhd. seine Vorlage auch sonst zeitgemäß änderte oder ergänzte, zeigt sich klar z. B. bei den sogenannten IV Coronati. Das Depositionsverzeichnis von 354 gibt:

V. Idus Nov. Clementis, Semproniani, Claudi, Nicostrati in comitatum (Örtlichkeit an der via Labicana),

1) Ihr vollständiger Name war C. Laecanius Bassus und M. Licinius Crassus Frugi. Vgl. zu Tac. Ann. 15, 33.

aber Bern. schreibt:

VI. Idus. Nov. Romae ad Coelio monte Sinproniani, Claudii, Castoris. Nicostrati. — Ept. und Wissenb. haben den Ort nicht.

Wer alles aus gemeinsamer, umfassender alter Quelle ableiten will, fällt mit Urbain (Ein Martyrologium der christl. Gemeinde zu Rom, 1901, S. 200. 216) herein auf den Unsinn: Via Lavicana ad Coelio monte. Aber unser Bern. ließ auch hierbei seine Kenntnis der Gegenwart walten und überging das Veraltete. Er kannte bereits die Kirche der IV Coronati auf dem Cölius, die auf einer 594 abgehaltenen Synode zum ersten Male auftaucht und hier an letzter Stelle genannt wird [1], also wohl seit 499 erbaut worden war, auch im Einsiedler Itinerar (Jordan, Topogr. II, 655) nahe der Kirche des hl. Clemens Erwähnung findet und nunmehr jene Reliquien beherbergte. Wie der Autor hier zeitgemäß änderte und ergänzte, will er auch bei Petrus und Paulus für gegenwärtige Verhältnisse nicht zum gedankenlosen Nachschreiber einer angeblichen Urkunde gemacht sein, die nie existiert hat und absichtsvoll erfunden worden ist. In B. sind späte Nachträge, wie schon Krusch (Neues Archiv 24, S. 306) gesagt hat, ohne Gedanken an unsere Argumente [2].

Die uns erhaltene Angabe des Depositionsverzeichnisses vom Jahre 354 ist *also nicht* gemäß Cod. Bern. des M. H. zu ergänzen und so oder so umzumodeln, sondern zu belassen, wie sie ist, und zu verstehen, wie sie lautet.

2. Wer den 29. Juni 258 als Tag der Überführung der Apostel aus dem Vatikan und von der Ostiensischen Straße in die gemeinsame

1) Vgl. meine Geschichte der SS. IV Coronati, in ZKG. V, S. 476 ff. Auch ihre Passio gibt VI. Id. Nov.

2) Eine Menge solcher späten Zusätze findet man leicht bei Urbain a. a. O. — Beachtenswert bleibt noch, daß der Autor, der das Passionsjahr der Apostel geben wollte, die zwei ferner in der Deposition von 354 gegebenen Jahreszahlen für bald zu erwähnende Heilige nicht gibt, und daß B sowenig als E und W zum 20. Jan. die verschiedenen Örtlichkeiten in Calisti und in Catacumbas für Fabianus und Sebastianus anzugeben wissen, und daß M. H. zu III. Kal. Dec. Saturnini in Trasonis und Id. Dec. Ariston in Portum nicht erwähnt, obgleich das alles in der Deposition von 354 steht, und daß hier Non. Sept. Aconti in Porto et Nonni steht, in M. H. aber jener zu VIII. Kal. Aug., dieser X. Kal. Sept. wiederkehrt. Wie erklärt sich das? Jedenfalls stammen die Consulen wie utrumque etc. nicht vom ersten Autor des M. H.

Gruft ad Catacumbas annehmen will, sieht gern mit de Rossi[1] auch in den zwei einzigen anderen mit Jahreszahlen fixierten Angaben des Märtyrerverzeichnisses von 354 Übertragungen. Leider gehören diese zwei anderen aber dem Jahre 304, also der diokletianischen Verfolgung an und sind darum natürlicher als Datum des Todes bzw. der Beisetzung zu fassen. Wären damals Übertragungen alter Gebeine nötig erschienen, so wäre doch vor anderen eine neue Übertragung der Apostel am nötigsten gewesen, weil sie am meisten in Verehrung waren und darum am bisherigen und bekannten Ort am gefährdetsten gewesen wären. Wenn aber die Eintragung derselben Heiligen zu verschiedenen Tagen in M. H., wo infolge Vereinigung verschiedener Quellen ebendieselben manchmal an einem Tage zweimal aufgeführt sind, zu solcher Annahme Grund genug wäre, müßten nicht nur zahllose einzelne, sondern ganze Gruppen nicht nur einmal, sondern zwei- bis viermal umgebettet und umgefeiert worden sein, wie z. B. die Gruppe Tiburtius, Valerianus, Maximus zu XVIII. Kal. Maj. in Praetextati, zu XI. Kal. Maj. und XI. Kal. Jun. in Calisti, zu III. Id. Aug. via Lavicana inter duos lauros steht, und wie z. B. Crissantus und Daria zu II. Id. Aug., III. Kal. Dec. und III. Kal. Jan. erscheinen. Wie es im *M. H.* zugegangen, kann man schon bei Achelis (Die Martyrologien, S. 134 ff.) nachlesen; auch muß man sich die heiligen Nachbarschaften etwas genauer ansehen.

Achten wir nun auf die zwei Ansätze. Natürlich kehrt im M. H., wenn auch ohne Jahreszahl, der 354 gegebene Ansatz wieder:

XIII. Kal. Jan. Partheni et Caloceri in Calisti (304).

Ob auch im M. H. ein Auszug aus Akten beigefügt ist, so zeigen diese noch erhaltenen Akten nur, wie sehr die spätere Phantasie den armen Kaiser Dezius noch persönlich bemühte, weil er einmal als Verfolger geläufig war, wie er denn auch Sixtus und Laurentius (258) und Hippolytus getötet haben sollte[2]. Von vier im M. H.

---

1) De Rossi, Roma Sotterranea II, S. 210—219; Aubé, L'église et l'état [249—284], Paris 1886, S. 53 f.; De Waal, Des Apostels Petrus Ruhestätte 1871, S. 54 ff.; Kraus, Roma Sott., 1879, S. 188 f.; Lietzmann a. a. O., S. 84 ff.

2) Euphemia starb 303, aber M. H. setzt sie zu XVI. Kal. Aug. unter Kaiser Aurelian, mit Hinweis auf Akten. Perpetua und Felicitas starben Non. Mart. 202/3, gleichwohl gibt es Akten (bei Aubé II, p. 521 ff.), die ihre Passion Valeriano et Gallieno imperatoribus setzen. Die Scillitanischen Märtyrer starben nach

weiter vorhandenen Tagen erweisen sich drei gleich als unbrauchbar, nämlich XIIII. und XVI. Kal. Jun. und XIIII. Kal. Maj. In Anspruch genommen wird nur die gar nicht in den anderen alten Abschriften, also gar nicht in der Grundlage des M. H., sondern lediglich im Bern. auftretende Angabe: III. Id. Febr. Romae Caloceri, Partheni martyris. Dazu steht aber nicht nur in Bern., sondern auch in Ept. und Wissenb. zum selben Tage: Romae Sorotedis. Die Eintragung dieser Märtyrin zu diesem Tage ist offenbar älter als die in Bern. vereinzelte jener zwei Märtyrer, findet sich freilich in denselben Codd. auch schon zu IIII. und VIII. Id. Febr. und zu IIII. Id. Maj. zweimal, erst an der via Aurelia, alsbald auch via Lavicana II. mil. Daß der III. Id. Febr. = 11. Febr. in der Tat der hl. Soteris gehörte, bestätigt aufs Beste eine zufällig noch im Klostergang von S. Paul aufbewahrte Grabschrift eines Bäckers Bitalis aus der XII. Stadtregion vom Jahre 401: depositus in paci natale domnes Sitiretis tertium idus Febb.[1]. Da Parthenius und Calocerus im selben Jahr 304 wie Soteris starben und diese in dem nach ihr selbst genannten Teil der Kallistkatakombe ruhte und jährlich am 11. Febr. gefeiert wurde, begreift sich leicht, daß an diesem Tag ein Festteilnehmer in Feststimmung die nahen Gänge durchwandernd nahe bei Bischof Cornelius und Eusebius auch jene Märtyrer besuchte und neben die von anerkannt anderer Hand früher oder später eingeritzten Namen:

Parteni martiri
Caloceri martiri

als Visum schrieb: Tertio idus Fefrua. Diesen Tag in der Katakombe und der vereinzelten Handschrift verdanken die beiden also nicht einer besonderen Übertragung, sondern der benachbarten hl. Soteris, der alten Verwandten des Ambrosius. Auf einen Zusammen-

den Akten am 17. Juli des J. 180, nach andern (bei Ruinart, 1803, I, p. 188), existente Claudio consule. Über Sixtus und Laurentius später. Sokrates Scholastikus KG. V, 22 setzt gar den Tod Polykarps von 155 unter Gordian. B. Methodius von Olympus in Lycien starb 311, gleichwohl setzt ihn Hieronymus de vir. ill. 83 sub Decio et Valeriano. Der Diakon Tarsicius starb 217 fast gleichzeitig mit seinem Bischof Zephyrin, aber die Akten des B. Stephanus setzen ihn mit diesem unter Valerian, 256.

1) De Rossi, Inscr. Christ. I, p. 212, no. 495; Marucchi, Itinéraire des Catacombes, Paris, 1903, S. 82; M'Caul, Christian Epitaphs, Lond. 1869, Nr. 54. Der IV. Id. Maj. hängt mit Pancratius an dem Tag und seinen Akten zusammen.

hang derselben mit eben dieser weist auch eine Inschrift saec. IX. in der Kirche S. Sisto in Piscina, wonach mit Sixtus und einigen anderen „Päpsten", zu denen Cornelius und Eusebius nicht gehören, et Sotheris. Caloceri. et. Partheni Körper dorthin überführt worden sind [1]. Und wenn der im Supplementband zu den Inscript. Christ. urbis Romae Fasc. I (1915), Nr. 150 angeführte exorcista de catolica a Partenium aus 4. Jahrhundert auf eine Kirche oder Grabkapelle desselben und seiner Genossen deutet (was Lietzmann, Theol. Litztg. 1923, Sp. 83 meint), was aber im Ausdruck seltsam und ohne Analogie ist und vielleicht in gewohnter Weise nur ein Grab bei (ad oder at) dem Heiligen bezeichnen soll, so denkt man am besten an Gemeinschaft an der Kapelle der Soteris über der Katakombe, wie ja auch Nereus und Achilleus die 390—395 erbaute Grabkirche an der Ardeatina mit der Petronilla, ebenso Hermes, Protus und Hyacinthus die an der Salaria mit Basilla gemeinsam hatten. So würde sich leicht begreifen, daß die Kapelle unter dem Namen des Parthenius und Genossen nicht weiter vorkommt, da sie unter dem Namen der Soteris geläufig wurde und blieb.

Besehen wir nun noch folgenden Ansatz im M. H.:

XVI. Kal. Jun. In Alexandria Victoris Basillae Romae (*via Salaria* vetere B) Parteni Caloceri Primi et depositio Liberi episcopi.

Die nur in B. gegebene Ortsbestimmung gehört einfach zur vorangehenden und nicht zu übersehenden Basilla und ist mit ihr Dublette zu: XIII. Kal. Jun. Romae via Salaria vetere Baseli (Basillae), wie jene beiden folgenden auch für Lietzmann, S. 87, Dublette sind zu: XIIII. Kal. Jun. Romae natale Caloceri Parteni eunuchorum uxoris Decii ... und nochmals in cimiterio Calesti via Appia natale Paterni, Gallicorum (irrig auch XIIII. Kal. Mai) [2].

---

1) Inschrift bei Marucchi III, Basiliques et églises de Rome, Paris 1902, S. 169. — cf. S. 399.

2) Die „Tradition", die 250 als Todesjahr der „Eunuchen" annahm, stammt lediglich von dem phantasiereichen Aktenschmied, der sie grundlos in derselben Krypta wie Sixtus beisetzen ließ, indem er dessen und des Laurentius Tod vorangehen läßt, den ja manche so verkehrt datieren. Widersinnig meint Lietzmann a. a. O., S. 85, in der Verfolgung sei die Überführung alter Reliquien eiliger gewesen als die Beisetzung neuer Märtyrer, so daß man in jenem Falle habe den ersten besten Ort wählen und unbereitet lassen müssen. Die erwähnten Akten bei den Bollandisten, Mai, t. IV, p. 301 sqq., ausgezogen und verurteilt bei Aubé III, p. 53 sqq.

Wie de Rossi längst R. S. II, p. 43 anmerkte, sind in den Handschriften des M. H. Dubletten oder Wiederholungen durch Antizipation und Postizipation innerhalb der Grenzen von drei oder vier Tagen sehr häufig. Oberflächliche Zusammenschreibung vieler Quellen, Verderbnis oder Verwechslung der Zahlzeichen und Monate trug viel dazu bei. Zur Vervollständigung des Beweises genügt ein schlagendes Beispiel. Es schreibt:

B. IIII. Id. Febr. Romae Soteris via Appia Zotici via Lavicana miliario X⁰ Hierene ... Amanti martyris.

Ept. „ „ „ Romae nat. Soteris et via Lavicana Zotici et Amanti ... Hireneae ...[1]

Damit ist der Soteris die Via Appia, dem Zoticus die Labicana, der Basilla aber die Salaria vetus gegen Mißdeutung gewahrt, so daß für Parthenius und Calocerus dort gar nichts zu suchen bleibt, während Liberius zufällig an jenem XVI. Kal. Jun. nicht begraben, sondern Bischof geworden und später VIII. Kal. Oct. in Priscillae an der nova Labicana, nicht an der vetus beigesetzt war. Daß die Angabe des Orts in B. nach dem Namen der Heiligen folgt, wie ja im Depositionsverzeichnis von 354 Regel ist, findet sich z. B. noch IIII. Id. Mai. bei Pancratius via Aurelia miliario II⁰, und VIII. Kal. Jun. bei natale Urbani episcopi in cimiterio Praetextati[2], genau wie das Papstbuch von 530 angibt. Am interessantesten ist uns aber: Pridie Non. Jun. In Sabaria[3] civitate Pannoniae Quirini Romae in cimiterio Catacumbas via Appia, miliario IIII⁰, wo folgender sanctorum Picti, Daciani, Aricii diaconi Namen unbekannt waren, *ob* sie auch E. und W. für Rom geben, wo aber der später noch zu erwähnende pannonische Bischof, seit 400, von Sabaria übergeführt in prächtigem Gemach ad Catacumbas sehr verehrt und auch im Martyrologium dort nicht übergangen wurde (siehe auch die Vergleichung in der folgenden Anm.).

Nachdem so de Rossis und Lietzmanns absichtsvolle Deutung des Jahres 304 bei jenen zwei Märtyrern gründlich verfolgt und als

1) Cod. W. gibt nur Romae Sotiris Zotici Herene.

2) Vgl. dazu Urbain a. a. O., S. 148 f. und die Angaben und Nachweise in m. h. Cäcilia im Zusammenhang mit der Papstkrypta usw., in ZKG. IX, S. 30 ff.

3) Dorthin war der Bischof von Siscia gebracht worden zur Aburteilung, dort war er im Fluß ertränkt und längere Zeit begraben, nach seinen Akten bei Ruinart in basilica ad portam Scarabetensem. Prudentius Hymn. VII verlegt sein Martyrium nach Siscia selbst, das er kannte.

grundlos erwiesen ist, können wir uns im zweiten Fall kürzer fassen. Die bereits an der alten Salaria festgestellte Bassilla, wie sie auf alten Inschriften, oder Basilissa, wie sie später in Handschriften des M. H. und der Itinerarien heißt, kehrt eben dort an verschiedenen Tagen im M. H. wieder. Das kommt aber nicht daher, daß sie *in* ihrem eigenen Kömeterium wiederholt später umgebettet und *des*halb umgefeiert worden wäre. Schon im Depositionsverzeichnis von 354 wird V. Kal. Sept. Hermetis in Basillae Salaria vetere und III. Id. Sept. Proti et Iacinti in Basillae gedacht und heißt es:

X. Kal. Octob. Basillae, Salaria vetere, im Jahre 304.

Wo die genannten und weitere Heiligen in ihrem Kömeterium gefeiert und genannt wurden, konnte sie an solchem Tage, auch durch Weglassung von „in“ [1], leicht mitgenannt werden, wie an beiden obigen Tagen dazu und am VII. Kal. Sept. im M. H. *ge*schieht. Auch konnte außer dem blutigen natalis ihr körperlicher Geburtstag, so gut wie bei der Agnes V. und VI. neben XII. Kal. Febr., gefeiert werden und durch Einweihung der ansehnlichen Kirche über ihrem Grabe, die Hadrian I. erneuerte, ihr noch ein Gedenktag zufallen, außer allen anderen schon berührten Zufällen des kompilierten Martyrologiums. Noch zeigen die im *Lateranischen* Museum VIII, Nr. 16 und 17 vorhandenen Grabsteine, wie fleißig die domna Bassilla bereits angerufen, wie oft also genannt wurde. Zum III. Id. Jun. Romae via Salaria natale sanctae Basillae ... verhalf ihr wohl auch der Umstand, daß sowohl am Tage vorher IIII. Id. Jun. Romae via Aurelia miliario XIIII° Basilledis als auch am Tage nachher pridie Id. Jun. via Aurelia miliario V° Basille*dis* steht und so gut wie Basilides auch Basille oder -is verstanden werden konnte, aber von der Heiligen an der Salaria vetus durch eben deren Feststellung dazwischen unterschieden werden sollte. Daß das nach ihr benannte Kömeterium älter als 304 ist, mag wohl sein,

---

1) Lehrreich für das Verhältnis des Mart. Hier. und zumal das Cod. Bern. zur trefflichen Depos. martyrum von 354 ist der Vergleich der Märtyrer zu VI. Id. Jul:

Depos. 354:	M. H. Cod. B:
Felicis et Philippi in Priscillae, et in Jordanorum Martialis Vitalis Alexandri, et in Maximi Silani. Hunc Silanum martirem Novati furati sunt. et in Praetextati Januari.	Romae in cimit. Priscillae via Salaria natale ss. VII germanorum, id est Felicis, Philippi. In cimiterio Vitalis, Marcialis Maximi, sancti Silani, Praetextati. Via Appia sancti Januarii.

und beweist damit nur, daß sie erst die gefeiertste Heilige dort war, wie es später Hermes dort wurde, und wie es Laurentius und Hippolytus auf dem Kömeterium Cyriacae, dem Ager Veranus an der Tiburtina wurden. Cede prius nomen, novitati cede vetustas, sagte schon Sixtus III. wiederholt.

Wie wenig jene drei Jahresbezeichnungen in den Depositionen von 354 Übertragungen bedeuten, erhellt auch daraus, daß von den darin aufgeführten Märtyrern diejenigen in keiner Weise markiert sind, von denen tatsächlich Übertragungen bezeugt sind:

Zu V. Id. Sept. steht nur Gorgoni in Lavicana, obgleich dieser nach Eus., KG. 8, 6, am Hof zu Nikomedien getötet und nach den Akten (Boll. Sept. III, p. 340 ff.) nach Rom übergeführt worden ist. Von den Heiligen zu III. Kl. Aug. in Pontiani berichten die Akten des Laurentius K. 7: latuerunt autem corpora Abdos et Semnes in arca plumbea in domo Quirini usque ad tempora Constantini, quo imperante divinitus revelata sunt atque a Christianis elevata atque in cimiterium Pontiani translata. Auch Cyriacus, welcher im Jahre 354 mit fünf Genossen zu VI. Id. Aug. Ostense VII. ballistaria (?) ruht, soll nach den Akten des Bischofs Marcellus mit 21 Genossen via Salaria intra thermas Salustii foras XVII. Kal. April. begraben und später an jenem anderen Tage an jene andere Stelle übergeführt worden sein. Auch die nach der interessanten Passio der IV Coronati in Pannonien unter Diocletian ertränkten Bildhauer zu V. (VI.) Id. Nov. Sempronianus, Claudius usw., die von Nicodemus erst in bleiernen Särgen verwahrt wurden, sind anscheinend nach Rom, vielleicht ihrer Heimat, übergeführt worden. Schließlich kann man auch den hl. Sebastian nach seinen Akten (Acta SS. Jan. II, p. 278 f.) zu den Übergeführten rechnen.

Von allen diesen Übertragungen findet sich also im Depositionsverzeichnis von 354 nichts angedeutet. Nach allem bedeuten jene *einzigen* drei Jahresdaten bei etwa 30 Ansätzen also keine nachträglichen Überführungen. Rührt nicht nur die zweimalige Angabe des Jahres 304 bei Parthenius und Calocerus und bei Basilla, sondern auch die des Jahres 258 für Petrus und Paulus von ein und derselben Hand her, wie zunächst liegt, so erfolgte diese Eintragung des Aposteltages, des 29. Juni 258, frühestens im Jahre 312, und nichts hindert, dafür sogar an 336 oder 354 zu denken. Denn daß die zu III. Kal. Aug. in Pontiani stehenden Abdos und Semnes erst

in Konstantins Zeit dort beigesetzt worden, hat sich eben urkundlich gezeigt, und das an der Spitze des ganzen Verzeichnisses stehende Weihnachtsfest ist frühestens 336 eingetragen[1]. Wahrscheinlich sind auch 354 noch Ergänzungen in der depositio martyrum vorgenommen worden, wenn sie auch nicht so deutlich sind wie die zwei Nachtragungen seit 336 am Schluß der depositio episcoporum, sondern nach den Kalendertagen eingereiht wurden. Hätten die Bearbeiter von 336 und 354 die drei Jahreszahlen vorgefunden, wäre einer doch wohl versucht gewesen, den löblichen Vorgang nachzuahmen. Daher läßt sich fast schließen, daß die zwei Ansätze mit den Jahresangaben 304 spät zugefügt worden sind und sich damit legitimierten. Doch bleibt zweifelhaft, ob der 29. Juni 258 von derselben Hand herrührt wie jene Angaben, die jedenfalls keine Übertragungen andeuten.

3. Von den alten Römern hatten die Leichen im Grab keine Schändung zu gewärtigen, auch nicht in Verfolgungszeiten, sondern wurden zugleich mit dem Grab für heilig gehalten. Sie deshalb an einen anderen Ort zu flüchten, war also unnötig. Töricht aber wäre es gewesen, die Gebeine des Petrus und Paulus von zwei so verschiedenen Orten an einem dritten zusammenzulegen, wo sie *leicht* bekannt und mit einem Schlag zugleich gefaßt werden *konnten*, wenn dergleichen doch zu fürchten war. Und wäre es dann nicht viel klüger und zweckmäßiger gewesen, sie in einem der 258 schon ausgedehnten, unterirdischen labyrinthähnlichen Kömeterien zu bergen, statt sie an der Königin der Straßen, wie wir bald sehen werden, mitten zwischen so vielen heidnischen Kolumbarien, Monumenten und Zuschauern nachträglich zu exponieren, wenn sie nicht längst dort in Frieden ruhten? Warum hat man dann die Apostel nicht lieber in die (nach meinem ausführlichen Nachweis gegen de Rossi) selbst nicht früher als 236 in Gebrauch genommene Grabkammer der Bischöfe in Callisti gebracht, in der noch am 6. August desselben Jahres 258 Bischof Sixtus II. nach seinem Märtyrertod beigesetzt worden ist[2]? Die Leichen in den Gräbern waren nicht ge-

1) Vgl. meine Untersuchung über das syrische Martyrologium und den Weihnachtsfestkreis, ZKG. XXV, S. 329—379; XXVI, S. 1—58.

2) Vgl. m. Unters. über die h. Cäcilia usw. a. a. O., S. 33ff. — Urbain a. a. O., S, 161 irrt sehr mit der Meinung, man habe während der drohenden Verfolgung die Apostel nach der via Appia transportiert — in das sehr alte, ab-

fährdet und das Begraben der Toten nicht verboten, nur das Abhalten von gottesdienstlichen Versammlungen war in der Verfolgungszeit unter Strafe gestellt.

Nach dem Bericht des alexandrinischen Dionysius bei Euseb, KG. 7, 11 und Cyprian ep. 80, ad Successum, war es aber Brauch, daß der Bischof beim Herannahen einer Verfolgung seine Gemeindeglieder zur Treue im Glauben anzufeuern und zu bestärken suchte durch eine besondere gottesdienstliche Veranstaltung. Zu einer solchen eindrucksvollen Feier benutzte offenbar der römische Bischof Sixtus II. nach der ihm gewordenen Kunde vom nahen Ausbruch der Verfolgung den 29. Juni 258, indem an diesem Tage die ruhmreichen Apostel Petrus und Paulus zugleich gefeiert und (vgl. ep. I. Clement. c. 5) als Vorbilder des Glaubens, der Treue, Geduld und Ehre hingestellt wurden.

Nach der Angabe von 354 wurde nun an jenem Tage Petrus in catacumbas, Paulus an der Ostiensischen Straße gefeiert. Von einer damit verbundenen, gleichzeitigen Übertragung eines Apostels von dem einen Ort an den andern ist in der Notiz nichts gesagt (wie auch de Waal, 1894, S. 55 betont). Doch werden wir noch durch anderweite glaubwürdige Nachricht unterrichtet [1]. Längst durch Abschrift bekannt ist die Gedenktafel, die Bischof Damasus, 366—384, ad catacumbas angebracht hatte:

> Hic habitasse prius sanctos cognoscere debes,
> Nomina quisque Petri pariter Paulique requiris.
> Discipulos oriens misit, quod sponte fatemur,
> Sanguinis ob meritum Christumque per astra secuti
> Aetherios petiere sinus et regna piorum.
> Roma suos potius meruit defendere cives.
> Haec Damasus vestras referat, nova sidera, laudes.

Welche Mähren die späteren Römer aus diesen Versen gezogen, habe ich schon a. a. O. 1884, S. 25 ff. und 1899, S. 79 f. 125 ff. gezeigt und ist hier Nebensache. Aber wie die Inschrift des Damasus, so setzen auch die mehr als hundert Akklamationen des Petrus und Paulus, des Paulus und Petrus, die sich auf der erwähnten

---

gesonderte cimet. Callisti, wo gute Gelegenheit zum Versteck gewesen. Nein, ad catacumbas!

1) Darüber auch Lietzmann in der Havard Theological Review, 1923, S. 147 ff. gegen La Piana ebd., Januar 1921, S. 53 ff. (The tombs of Peter and Paul ad Catacumbas).

Wand der Triclia und sonst ad catacumbas gefunden haben, deutlich voraus, daß beide Apostel vordem dort einmal geruht haben sollten. Noch das Synaxarium von Konstantinopel (Acta SS. Nov. I, 2, p. 779) bemerkt zum 29. Juni in längerem Elogium: Wenn auch der selige Paulus (wie ebenso die Actus Petri cum Simone von zirka 215, Kap. 1—4, voraussetzen) der Zeit nach später als Petrus in Rom vollendet worden, ἀλλ' ἐν ἑνὶ τόπῳ ἐτέθη αὐτῶν τὰ λείψανα, wobei derselbe Todestag, wenn auch 1—2 Jahre später, selbstverständlich ist. Dasselbe bewahrt auch Nikephorus KG. II, 27. 36, nur daß er beide an der Straße nach Ostia sucht. Sagt doch schon Sokrates KG. IV, 23 von Ammonius, er habe, mit Athanasius 340/1 nach Rom gelangt, nichts anderes von den Werken der Stadt sehen wollen, als allein τὸ τοῦ Πέτρου καὶ Παύλου μαρτύριον. Dasselbe hören wir von Philoromus, dem Freund des Basilius von Cäsarea.

Liegt nun nach dem Wortlaut der Depositionen von 354 am nächsten die Annahme, die Übertragung des Apostels Paulus aus der Katakombe von der Seite des Petrus an die Ostiensische Straße habe bei der Doppelfeier am 29. Juni 258 stattgefunden, so konkurriert damit doch folgende Angabe des Papstbuchs von 530, das zwar im Widerspruch mit aller Geschichte 12 erste Nachfolger *gleich* beim Petrus im Vatikan begraben sein läßt, aber im *Widerspruch hiermit* nach anderer Quelle also erzählt: Bischof Cornelius, *251*—253, habe die Leiber beider Apostel aus der Katakombe bei Nacht erhoben:

Primum quidem corpus beati Pauli acceptum beata Lucina posuit in praedio suo via Ostense juxta locum, ubi decollatus est; beati Petri accepit corpus b. Cornelius episc. et posuit juxta locum, ubi crucifixus est, inter corpora sanctorum episcoporum in templum Apollinis, in monte Aureo in Vaticanum palatii Neronis III. Kal Jul.

Was die Lucina hier mit dem Leib des Paulus macht, hebt sich formell sehr vorteilhaft ab von dem, was hingegen Cornelius selbst mit dem Leib des Petrus gleichzeitig gemacht haben soll, ebenso von den hierzu gehörigen unsinnigen topographischen Bestimmungen, welche die späte Zeit zu deutlich verraten. War dem Autor die Übertragung des Paulus an die Ostiensis durch die Lucina gegeben, so erforderte ihm die Ebenmäßigkeit auch eine gleichzeitige Übertragung des Petrus dahin, wo er später lag und längst gelegen haben sollte, ähnlich wie die Silvesterlegende beide Über-

tragungen unter Konstantin setzte. So braucht mit der späteren Dichtung nicht die ältere Angabe dahin zu fallen [1].

Die Lucina war nun einmal verbunden mit dem Namen des Bischofs Cornelius, schon weil er auf dem ihren Namen tragenden Kömeterium neben Callisti an der Appia begraben lag, nicht in der Papstkrypta. Daher begreift sich leicht, daß die Übertragung des Paulus durch Lucina auf ihr Besitztum an der Ostiensis in die Zeit des Bischofs Cornelius versetzt wurde, auch wenn sie einige Jahre später geschah. Zumal Cornelius und Cyprian von Karthago am selben Monatstage, XVIII. Kal. Oct., gestorben waren und zusammen in Callisti verehrt wurden, auch abgebildet waren, wird ihr Tod vielfach gleichzeitig gesetzt, auch von Optatus von Mileve, de schismate Donat. 3, 8 und von Hieronymus, trotz vir. ill. 67, de vita Pauli eremit. unter Dezius und Valerian. Das Papstbuch setzt auch den Tod des Sixtus, die fasti Vindel. posteriores (Chronica minora, p. 289) und Gregor. Turon. (ed. Ruinart, p. 23) den Tod des Sixtus, Laurentius und Hippolytus cons. 259 unter Dezius, wobei jenes Valerian dem Dezius sogar vorangehen läßt. So bewahrt auch diese nachträglich getrübte Quelle noch wie der Chronograph von 354 die Tatsache, daß der Apostel Paulus schon im *Jahre 258 infolge* Überführung auf dem Grundstück (der Lucina) an der Straße nach Ostia sein Grab hatte, während Petrus noch 354 in catacumbas lag und nicht früher in den Vatikan gelangte.

Schon a. a. O. 1899 habe ich darauf hingewiesen, daß die erste Paulskirche an der Ostiensis älter war als die Zeit Constantins. Das ist zu schließen aus dem erhaltenen Reskript der Kaiser Valentinian, Theodosius und Arkadius an den Stadtpräfekten Sallustius vom Jahre 386 oder 384, worin sie antiquitus sacrata heißt [2]. Wenn auch andere Dinge öfter alt genannt werden, ehe

---

1) In der von Schelstrate, Antiquitas ecclesiae illustrata, Rom 1692, p. 188 veröffentlichten passio des Cornelius, die jener nicht vor 461 ansetzt, ist von Übertragung des Petrus und Paulus durch Cornelius und Lucina nicht die Rede, wie Duchesne, Lib. Pontif, p. XCVI, erinnert. — Im übrigen vgl. a. a. O. 1899 meinen Exkurs, S. 133 ff., über Lucina und Cornelius mit der Inschrift eines Cn. Cornelius Ↄ. l. Lucinus, der diese Namen von einer Freilasserin Cornelia Lucina haben konnte, vgl. de Rossi, Roma Sotterr. I, p. 315.

2) Ob mit dem von Panvinius, De praecipuis urbis Romae basilicis, 1570, p. 70, gegebenen Text basilica antiquitus sacrata zu lesen ist, oder ob nach dem



sie 50 Jahre alt sind, pflegt es bei Bauten und zumal Kirchen in Rom anders gehalten zu werden. Das monumentale Beispiel, das Hülsen gegen mich von einer starkem Druck und zersetzenden Dingen ausgesetzten Wasserleitung (in den Neuen Jahrb. für das klass. Altertum 1918, S. 282 ff.) hergenommen hat, würde versagen, auch wenn sein Gedächtnis nicht so in der Zeit geirrt hätte, wie die Vergleichung der ihm wohl vorschwebenden Inschriften in C. I. L. VI, 1, 1257—1259 ergibt. Daß der Bau der Paulskirche später ebenso dem Constantin zugeschrieben wurde wie der Bau der Petruskirche und der Lateranischen, versteht sich von selbst bei der Gleichförmigkeit, die Paulus und Petrus zu fordern schienen. Hätte aber Constantin die Paulskirche ebenso zu erbauen unternommen wie die Peterskirche, so hätte er sie doch ebenso gut und ansehnlich gebaut wie diese, nicht so klein, wie sie tatsächlich war. Denn nach dem aufgefundenen Mauerwerk und jenem Reskript war das Hauptschiff der ursprünglichen Kirche kaum so lang, als das Kreuzschiff der späteren und jetzigen breit ist. Auch der die Ostiensis dort schneidende Nebenweg hätte Konstantin nicht von einer größeren Anlage abhalten können, obgleich Lietzmann S. *163* versichert: „Es war also, wenn man nicht die Straßen völlig zerstören wollte, gar keine Möglichkeit zur Anlage einer *großen Basilika* geboten.“ Hat doch Konstantin beim Bau der Peterskirche die via Cornelia, die am Zirkus vorbeiführende Hauptstraße, einfach zugebaut! Und so gut die drei Kaiser 384 anordneten, daß jener Nebenweg für den größeren Neubau der Paulskirche etwas verlegt würde, hätte schon er das anordnen können. Wenn er das nicht wollte, konnte er die Kirche doch soviel größer anlegen, indem er sie dort der Ostiensis parallel aufführte. Tun und Unterlassen lehrt,

---

von Lietzmann, S. 152, 1, befolgten die Basilika von altgeheiligter Verehrung (venerationis antiquitus jam sacratae) heißt, kommt für unsern Zweck auf eins heraus, nur daß man das Komma nicht sinnlos setzen darf. Der von mir a. a. O. 1899 beigebrachten Inschrift eines Hundehalsbands mit der Adresse des Besitzers: Ad basilica apostoli Pauli et ddd. nnn. Felicissimi pecor(arii) einen ebenso hochklingenden als lächerlichen neuen Namen der Paulskirche zu entnehmen verhindert mich der Dichter Prudentius, welcher um 400 dieselbe beschreibend Perist. XII, 47 sie nur von einem princeps bonus weihen läßt, und sodann die offizielle Inschrift des Triumphbogens von ca. 450: Teodosius cepit, — perfecit Onorius aulam doctoris mundi sacratam corpore Pauli. Schon zur Gotenzeit gab es viele Häuser ringsum, später Johannipolis mit Mauer.

daß Konstantin die erste Paulskirche nicht selbst baute, sondern bereits vorfand, darum so beließ und ausschmückte, und sich zunächst des im Rückstand gebliebenen Petrus annahm, für den es bisher noch keinen geeigneten Raum im Vatikan gab. Mag jenes Grundstück an der Ostiensis vordem einer Lucina oder einem anderen Privatbesitz angehört haben, so war die Überlassung desselben ein großer Dienst für die christliche Gemeinde für die Zeit der Verfolgung 258. Sie konnte nun den Paulus aus dem engen Gemach ad catacumbas hierhin in die Nähe seiner Todesstätte oder sonstigen Memoria überführen und sich hier bei ihm ruhig versammeln. Das inzwischen altgewordene Gebäude haben jene Kaiser durch einen prächtigen und viel größeren Neubau im Einverständnis mit Bischof Siricius ersetzt. Das bekundet noch eine erhaltene Säule, die einst nahe dem Altar im linken Seitenschiff stand, mit der wohl dem Abschluß des Neubaues geltenden Inschrift: Siricius episcopus *A* ☧ *Ω* tota mente devotus, deren im Klostergang nebenan aufbewahrte Basis die Konsuln des Jahres 390 angibt, administrante Fl. Philippo vir. cl[1]. Diesem Neubau gehörte auch die noch vorhandene, für Weihung von Reliquien nachträglich durchlöcherte Grabplatte des Paulus an, auf der sich dieselben seltenen Formen der Buchstaben finden wie auf einer Inschrift aus der Zeit eben jenes Siricius, Mus. Later. II, unten über der runden Säule.

Daß Paulus außerhalb der Stadt getötet worden, versteht sich von selbst, vor der neronischen Verfolgung und als Schluß seines persönlichen Kapitalprozesses. Nun berichtet das Martyrium des Paulus (in den Acta apocrypha ed. Lipsius I, p. 104), nach Th. Zahn der Schluß der alten Paulusakten von ca. 170, Paulus habe sich ein horreum, also Speicher oder Lagerhaus, extra urbem gemietet, um darin zu predigen. Diese bisher ganz übersehene Angabe erinnert wohl an die eigene Mietswohnung des Paulus (Apg. 28, 30 *μίσθωμα*), erklärt sich aber nicht damit. Woher gerade das horreum und dazu außerhalb der Stadt? Innerhalb der Stadt gab es nach den Regionsbeschreibungen 290 oder 300 öffentliche horrea zur

1) Weiteres über die Inschrift bei Lietzmann a. a. O., S. 159ff. 186ff. und ZntW. 21, 1922, S. 148ff. De Rossi, Musaici, Bl. 38. Gegen meine Datierung der Grabplatte kommt die von Lietzmann 1915, S. 162, angeführte Inschrift vom J. 331, Mus. Lateran. IV, 11 Asellus etc. wegen ganz anderer LMU nicht in Betracht. Abbild. der Platte bei Grisar, Röm. Quartalschr. 1892, Taf. VIII.

Aufbewahrung von Lebensmitteln und anderen Sachen. Dazu kamen die vielen privaten, besonders zwischen dem Aventin, Fluß und Emporium, von denen die ganze Gegend den Namen hatte. Es waren auf Säulen ruhende, luftige Speicher (wie Guhl und Koner, 1876, S. 498, sagen), „rechteckige, rings von Säulenhallen und Tabernen eingeschlossene Höfe“ (wie Diehl, Das alte Rom, 1909, S. 52, sagt). Daß Paulus ein horreum außerhalb der Stadt gemietet habe, hängt sichtbar damit zusammen, daß daraus die alte Paulskirche „außerhalb der Stadt“ erwachsen sein sollte. Auf der Trajanssäule sieht man ein horreum abgebildet (bei Guhl und Koner, S. 763, Nr. 532 a), das einer dreischiffigen Basilika zum Verwechseln ähnlich ist. In einer der bekannten horrea Galbiana war das Grab des Konsuls (33 n. Chr.) Serv. Sulpicius Galba sorgfältig eingebaut worden, als die reiche Familie die Pietät so geschickt mit der Rentabilität des Platzes zu vereinigen wußte[1]. So stand nichts im Wege, die Reliquien des Paulus in ein solches, gar als seine Predigtstätte angesehenes oder ausgegebenes horreum zu überführen, das selbst über zugeschütteten oder neben, meist in die Erde gebauten, Kolumbarien errichtet sein konnte, um hier an der Ostiensis in der Nähe seiner Todesstätte den Apostel zu feiern, die Gemeinde im Privatbereich zu sammeln und zu erbauen. Die meisten der von Stevenson in der Nähe der Kirche neuerdings ausgegrabenen Kolumbarien und Grabmonumente gehören schon nach den Ziegelstempeln einer spätern Zeit als 200 n. Chr. an. Da die horrea ohnehin mit Vorliebe an Wegkreuzungen standen, erklärt sich so auch die Lage der alten Paulskirche. Dazu lag auch der Tiber zum Ausladen ganz nahe, und wenig entfernt am 3. Meilenstein der vicus Alexandri, an dem nach Ammian. Marcell. 17, 5 der große Obelisk im Jahre 357 ausgeschifft wurde, um von dort auf der Ostiensischen Straße nach Rom gebracht zu werden[2].

1) Vgl. Richter, Topographie der Stadt Rom, 1889, S. 128. 195. Über die horrea unter dem Aventin de Rossi, in den Annalen des Instituts, 1885, S. 223ff.

2) Inschriften von horrearii im CIL. VI, 2, 9460—9471, die eines christlichen horrearius in S. Paul vom J. 530 bei de Rossi, Inscr. Chr. I, 1026. Nach brieflicher Mitteilung Dr. Stygers hat G. Lugli in Rom eine Arbeit über Alter und Entstehung der Paulskirche in Vorbereitung, mit hochinteressanten Ergebnissen. Lugli hat die Ausgrabung der Nekropole an der Via Ostiensis direkt unter dem Hügel vor der Basilika geleitet und zum Teil in Notizie savi 1919, vol. XVI, fasc. 10—12, publiziert.

An jener Straße und Gegend hing einmal die Erinnerung an Paulus, mochten die einen sagen, er habe dort gelehrt, und die anderen, er sei dort getötet worden, oder mochte er wirklich dort getötet worden sein, wo er auch gelehrt hatte, ähnlich wie Sixtus II. im Jahre 258 eben dort getötet wurde, wo er gepredigt hatte. Das kleine Kömeterium der Commodilla kann mit oder ohne Zusammenhang damit schon einige Jahre oder Jahrzehnte früher in der Nähe bestanden haben. So erklärt sich aufs beste, weshalb Paulus schon 258 aus dem engen Gemach in catacumbas in das leicht in eine *förmliche* Kirche zu verwandelnde geräumige private horreum überführt wurde, während Petrus am alten Orte noch fast ein Jahrhundert auf eine ähnliche, nur durch kaiserliche Gunst mögliche Gelegenheit warten mußte, in den Vatikan zu kommen.

4. Schon oben S. 50 hat sich uns die Möglichkeit ergeben, daß die *Apostelfeier* vom Jahre 258 erst zugleich mit den zwei anderen, aufs Jahr 304 fixierten Beisetzungen in die depositio martyrum des Chronographen von 354 aufgenommen worden sei. Inzwischen war sie wohl jährlich am 29. Juni wiederholt worden und zu immer größerer Bedeutung oder Beliebtheit gelangt. Demgegenüber müßte man sich aber verwundern, wenn die römischen Christen bis zum *Jahre 258* keinen Gedenktag der Apostel gekannt und gefeiert hätten. Sehen wir von dem hierbei freilich nicht im hellen Licht der Geschichte stehenden Petrus ab, so war doch Paulus wirklich in Rom gewesen und nicht im neronischen Trubel, sondern einzeln, gewiß vor manchen Zeugen, den Märtyrertod gestorben. War er nicht ebenso bedeutend wie ein Virgil, Horaz, Tibull, Cicero usw., hatte er nicht so gute Freunde, hatte er keine Gemeinde, daß sein Todestag nicht ebenso wie der solcher Männer hätte können auf die Nachwelt gebracht werden, wie doch sein Grab gebracht wurde? Wenn er dann sein Grab mit Petrus teilte, macht das im Voraus schon fast gewiß, daß er auch seinen Todestag mit ihm teilen mußte, und wenn ein solcher bewahrt wurde, daß Petrus ihn schließlich, wo er bald allein in Rom alles galt und den Paulus in Schatten stellte, auch allein in Besitz behielt.

Jene deposit. martyr. vom Jahre 354 bietet nun zum 22. Febr.:

VIII. Kal. Mart. natale Petri de cathedra,

und meint damit zweifellos ein spezifisch römisches Fest. Dieser Ansatz kehrt zum selben Tag in allen Handschriften des M. H. wieder, aber merkwürdig ergänzt:

VIII. Kal. Mart. Cathedra Petri in Antiochia. E.

VIII. Kal. Mart. natale sci Petri apost. cathedrae, quam sedit apud Antiochiam, W., ähnlich B.

Woher diese Übertragung des römischen Datums auf Antiochia, mit dem es doch ursprünglich nichts zu schaffen hat, auch wenn schon Euseb in KG. und Chronik den Petrus dort zuerst Bischof sein läßt und die Recognit. X, 68 das bereits erzählen? Es war ein Ausweg, zu dem man in der Verlegenheit griff, in welche inzwischen ein neuer Kathedratag, der 18. Jan., für Petrus in Rom versetzte. Während Bern. hier eine kleine Lücke hat, gibt Ept. um 710:

XV. Kal. Febr. depositio S. Mariae et cathedra Petri in Roma,

der Cod. Wissemb. gibt vollständiger, noch ohne Marientag:

XV. Kal. Febr. dedicatio cathedrae sci Petri qua primo Romae Petrus apostolus sedit.

Wie kam man nur zu den zwei verschiedenen Tagen für die cathedra in Rom?

Daß der 18. Januar, den noch das Missale von Bobbio und das Lektionar von Luxeuil bieten, ein gallikanischer Ersatz für den 22. Februar gewesen sei für die Jahre, in denen dieser Tag in die heilige Fastenzeit fiel und nicht zum gewohnten Schmausen (daher dies epularum Petri) sich eignete, ist ein grundloser Einfall *Duchesnes* und mit Unrecht ein Evangelium für Lietzmann, S. 71, weil am selben 18. Januar „schon ein anderes Fest, Mariä Himmelfahrt in Gallien gefeiert worden". Aber dieses Fest ist nicht nur sehr spät, um 600, aufgekommen, sondern steht in dem gerade in Gallien compilierten, für Gallien bestimmten M. H. noch gar nicht zum 18. Januar, sondern zum 15. August als assumptio b. Mariae [1]. Da man diese allgemein am 15. August feierte, wird in Gallien der 18. Januar umgekehrt als der alte und eingetragene Peterstag das späte Marienfest nach 700 auf sich gezogen haben. Welches der Ersatztag für den beliebten Schmaus war, wenn der 22. Februar so unglücklich fiel, lehrt das von Mommsen (Inscr. regn. Neapol. Lat. 1852) herausgegebene Kalendarium Marmoreum Neapolit: Es war der 12. Februar, II. Id. Febr. dies, quo electus est Sanctus Petrus papa, also gerade der Tag, der bei dem damals nach römischer Sitte frühesten

1) Vgl. auch das zusammengestellte Material bei Gieseler, KG. II, 1, 1846, S. 157 ff. „Über die pausatio oder dormitio ging man im 8. Jahrh. nicht hinaus." S. 159.



Termin des Osterfestes, = 24. März [1], dem 40tägigen Fasten unmittelbar voranging und darum für jenen Zweck der zweckmäßigste war. Mit gutem Grund bezieht daher nach de Rossi (Bullet. di arch. crist. 1867, p. 41, 1890, p. 72 ff.) Marucchi a. a. O., S. 453 f. das in seiner Art einzig dastehende, an die bald zu erwähnenden refrigeria zu Ehren der Apostel erinnernde Graffito in der Priscilla-Katakombe auf die Feier dieses Ersatztages:

IIDVS FEBR
CONSS GRATIANI III. ET EQUITI
FLORENTINVS FORTVNATVS ET
FELIX AD CALICE BENIMVS

Im angegebenen Jahre 374 [2] — Marucchi u. a. schreiben irrig 375 —, fiel Ostern nach den alten Ostertafeln auf III. Kal. April = 30. März, fiel also der 22. Febr. schon in die Fastenzeit und machte für den angegebenen Zweck den üblichen Ersatztag nötig. Derselbe ändert sich nicht, auch wenn in dem von Marucchi, S. 454, facsimilierten Graffito im Kalkbewurf mehr als ein Apex abgebröckelt sein sollte.

Die doppelte Kathedra Petri am 22. Februar und 18. Januar hat geschichtlich einen ganz anderen Ursprung, als Duchesne und seine Nachfolger wähnen. In der ältesten Zeit (I. ep. Clement. 44, Irenäus III, 3, 1. 3, Tertullian de praescr. 32. 36 und noch später) wurden die Apostel nicht selbst als Bischöfe angesehen und mitgezählt, sondern sagte man von ihnen, sie hätten bei ihrem Tode Bischöfe zu ihren Nachfolgern eingesetzt. So wurde zunächst der 22. Februar, den ich (a. a. O., 1899, S. 47 ff.) als Endpunkt der zwei Jahre des Paulus in Rom, Apg. 28, 30, regelrecht errechnet habe, und der als Pauli Todestag auch dem Petrus zufiel, wie wir noch bezeugt finden werden, — so wurde also zunächst der Todestag des (Paulus

1) Vgl. Mommsen zum Osterverzeichnis des Chronographen vom J. 354 in seiner Ausgabe desselben in den Abh. der Gesellsch. der Wissensch. der philol.-histor. Klasse, Leipzig, 1850, I, S. 575 f. — Schon Plinius, Hist. nat. 18, 66 schreibt: Aequinoctium vernum a. d. VIII. Kal. Apr. peragi videtur. Auch Silvius Polemius sagt noch 448 im Kalender: VIII. Kal. Apr. aequinoctium principium veris, und erklärt (im Januar) II. aut pridie Idus.

2) Seit Mitte des 4. Jahrh. kommt consulatu neben consulibus auf. Schon im liberianischen Bischofsverzeichnis von 354 wechselt die eine Form mit der andern, und beide können verkürzt conss. geschrieben sein, vgl. Inschrift bei Marucchi II, 61: conss. Maximi iterum et Paterni. Es ist also nicht post conss. zu lesen.

und) Petrus zum natale Petri de cathedra, an dem der Apostel mit oder ohne Paulus die Kathedra stiftete und dem Clemens oder Linus als Nachfolger in Rom übertrug [1]. Als man aber seit etwa 220—255 dazu fortschritt, die Apostel selbst zu den ersten Bischöfen Roms zu machen, und schreiben konnte, wie im Konsularverzeichnis von 354 steht, zum Jahre 33: Petrus et Paulus ad urbem venerunt agere episcopatum, und wie Epiphanius Haer. 27, 6 sagte: *ἐν Ῥώμῃ γὰρ γεγόνασι πρῶτοι Πέτρος καὶ Παῦλος οἱ ἀπόστολοι αὐτοὶ καὶ ἐπίσκοποι*, und man den Antrittstag jedes Bischofs während seiner Amtszeit jährlich feierte, wurde nicht mehr der Todestag des Petrus (und Paulus), sondern sein — irgendwie fixierter oder veranlaßter — Antrittstag gefeiert, und zwar als der das Ansehen der römischen Bischöfe und ihrer Kathedra begründende. Das hing zusammen mit demselben Umschwung der Anschauung, den auch Harnack, Chronol. I, S. 703, bemerkte mit den Worten: „Man muß also folgern, daß in der Zeit des Viktor oder Zephyrin jene folgenreiche Umbildung der Überlieferung in Rom stattgefunden hat, kraft welcher Paulus in Beziehung auf das römische Bistum eliminirt und das Amt an Petrus geheftet worden ist.“ In Eusebs und dessen Vorgängers Fußstapfen sagt Hieronymus von ihm *in Rom*: XXV annis cathedram sacerdotalem tenuit. Auf diese natürliche und folgerichtige Art bekam man in Rom jene zwei verschiedenen Tage für die Kathedra Petri, und begreift es sich einfach, daß man den 18. Januar den Tag der Kathedra nannte, qua primo Romae Petrus apostolus sedit.

Daß der Bischof Markus gerade am 18. Januar 336, einem Sonntag, ordiniert wurde, kann schon beweisen, daß dieser Tag in Rom

1) Clemens schreibt im Brief an Jacobus vor den Homilien, ed. Lagarde, p. 6: *πρὸς αὐταῖς δὲ ταῖς ἡμέραις, αἷς ἤμελλεν τελευτᾶν* sagte Petrus dem Clemens *τὴν ἐμὴν τῶν λόγων πιστεύω καθέδραν*. Clemens verbittet sich umsonst *τὴν τῆς καθέδρας τιμὴν δὲ καὶ ἐξουσίαν*. Sogar die von Irenäus gegebenen Nummern der römischen Bischöfe wurden nachträglich unter Einbeziehung auch des Petrus geändert. Schon nach älteren Quellen gibt ihm Euseb ein 25jähriges Bistum in Rom. Cyprian ep. 55, 7: cum Fabiani locus, id est cum locus Petri et gradus cathedrae sacerdotalis vacaret. 59, 19 ad Cornelium navigare audent ad Petri cathedram atque ad ecclesiam principalem. 75, 17 sagt Firmilian vom röm. Stephanus: per successionem cathedram Petri habere se praedicat. Optat. Mil. II, 2, p. 31 ed. Dupin: scire te, in urbe Roma Petro primo cathedram episcopalem esse collatam. A sede Petri homicidas foras! schrie das Volk über Damasus nach dem Vorwort des libellus precum Faustini et Marcell. c. 3.



etwas galt. Dasselbe beweist der weitere Umstand, daß im M. H. zum 25. Januar steht: VIII. Kal. Febr. Romae translatio (et conversio) Pauli apostoli (in Damasco B). Bekanntlich kam das im *Bern.* von zweiter Hand beigefügte et conversio für den Tag später in ausschließlichen Gebrauch, schon in den jüngeren Handschriften [1] des M. H. selbst, neben Damaskus jetzt natürlich ohne Rom. Die ältere translatio bedeutete aber nicht eine Übertragung der Reliquien Pauli, wie ich selbst a. a. O. 1899, S. 88. mit allen noch annahm. Dafür ließ sich ja weder Zeit noch Gegenstück bei Petrus angeben. Vielmehr ist sie selbst Gegenstück und Oktave zu Petri Kathedrafeier am 18. Januar. Gemeint ist nämlich die 2 Kor. 12, 2 erwähnte Entrückung des Paulus in den dritten Himmel und ins Paradies. Wenn er auch selbst nicht weiß, ob er vor 14 Jahren dabei im Leib oder außer dem Leibe gewesen, so haben die Kirchenväter ihn lieber im Leib dahin entrückt werden lassen. So sagt z. B. Gaudentius von Brixen um 392, Sermo 20 (Migne, P. L. XX, col. 996): Petrus ambulare jubetur in fluctibus, Paulus in nubibus, dum usque in tertium ducitur coelum. Heißt es bei Tertullian [2] de praescr. 24 in tertium usque caelum ereptus Paulus et in paradisum delatus, und bei Irenäus II, 30, 7 ebenso delatus in paradisum, so konnte man von ihm gerade so gut wie von Elias und Henoch (μετετέθη) Hebr. 11, 5, Irenäus V, 5. 1, auch translatus und translatio sagen. Diese das Ansehen des Apostels erhöhende Entrückung verbindet aber auch der hier sehr in Betracht kommende römische Bischof Damasus, 366—384, in seinem Gedicht de s. Paulo apostolo (Migne, P. L. XIII. col. 380) mit der Bekehrung Pauli, Apg. 9, und setzt sie damit gleichzeitig, wie auch viele Alten und Neueren

1) Wie Gellon. Morbac. Labb. Aug. Reg.-Suec. Sie geben VIII. Kal. Febr. conversio S. Pauli apostoli. Der Barbarus Scalig. bei Euseb, Chron. ed. Schöne I, p. 230, sagt von Paulus: in apostolatum ordinatur V. Id. Jan. consulatu Rubellionis. Dieser Tag wie auch der 25. Januar paßt zum 26. Dezember, der schon 341 als Tag des Stephanus, noch vor seiner Auffindung im J. 415, gefeiert wurde und allgemein bekannt war. Vgl. m. Untersuchung über das Syrische Martyrol., ZKG. XXVI., S. 40.

2) Derselbe sagt Scorpiace 12 von Paulus: quem (dominus) paradisi quoque compotem fecit ante martyrium. Übrigens schließt der Diakon Severus des Bischofs Marcellinus (296—304), die Grabschrift seiner Schwester, bei de Rossi, Inscript, Christ. Rom. I, p. CXV, Kraus, R. S., S. 199, mit: sic est translata de saeclo. Im selben Sinn spricht Hieronymus ep. 16 ad Princip. von Bischof Anastasius: raptus atque translatus est.

tun, und wie natürlich erscheint, da unmittelbar vorher 2 Kor. 11, 32 Paulus seine Flucht aus Damaskus erzählt und jene 14 Jahre 2 Kor. 12, 2 sich unwillkürlich mit den 14 Jahren Gal. 2, 1 kombinieren. Auch der Dialog Philopatris aus Julians Zeit beweist, wie bekannt damals Pauli Entrückung war. Sie war noch besonders ausgebeutet durch das gnostische Ἀναβατικὸν Παύλου, bei Epiphanius, Haer. 38, 2, und die noch erhaltene Apocalypsis Pauli apostoli, quam sana non recipit ecclesia [1], wie Augustin, tractatus 98, 8 in Joann. sagt, die aber nach Sozomenus, KG. VII, 19, die meisten Mönche loben. So versteht sich die Umwandlung der später mißverständlichen translatio in die damit zusammenhängende conversio Pauli apostoli am 25. Januar seit Gregor d. Gr. So versteht sich aber auch, wie der kundige Hieronymus in Rom verständnisvoll anspielend de vir. ill. V über Paulus sagt: cum Damascum pergeret, revelatione compulsus ad fidem ... in vas electionis de persecutore translatus est, d. h. durch die Entrückung verwandelt. Und so offenbart sich diese römische Feier des Paulus am 25. Januar einfach als Oktave der Kathedrafeier des Petrus am 18. Januar schon im vierten Jahrhundert.

Natürlich handelte es sich an beiden Kathedraltagen nachgerade um ein und dieselbe Sache, und es versteht sich von selbst, daß die Liturgien für beide ziemlich gleich lauten. Ebenso ist es nur natürlich, daß man darin den einen Tag gern überging, wenn man den andern beging und dazu auch noch den 29. Juni immer glänzender feierte und gar Fest des Petrus (allein) nannte, so daß darüber der alte Tag der Kathedra in Rom selbst allmählich in Vergessenheit geriet. Alles was Lietzmann, S. 19 ff. 71 f., wegen der doppelten Stuhlfeier Petri aus dem Sacramentarium Leonianum, Gelasianum, Gregorianum VI. VII. VIIII. saec. und noch viel späteren zusammengestellt und noch tabellisiert hat, kann daran gar nichts ändern, abgesehen davon, daß wir es mit Eigenheiten einer Jahrhunderte früheren Zeit zu tun haben.

Einer jener beiden Stuhltage war ja schon in der Grundlage des M. H. besonders zu erklären gesucht, was hinlänglich zeigt, daß der

1) Die Decretale Damasi sive Gelasii, bei Credner, Zur Geschichte des Kanons, 1847, S. 219, nennt auch die Revelatio quae appellatur Pauli apostoli apokryph. — Über die Änderung Gregors vgl. die Acta Sanct. zum 25. Januar, p. 469.



andere mit seinem Attribut kein willkürliches Machwerk war. Doch blieb der älteste, der 22. Februar, der beliebteste und ist wohl gemeint von (Pseudo-) Augustin Sermo XV. de sanctis: Institutio solemnitatis hodiernae a senioribus nostris cathedrae nomen accepit ideo, quod primus apostolorum Petrus hodie episcopatus cathedram suscepisse referatur. Recte ergo ecclesiae natalem sedis illius colunt, quam apostolus pro ecclesiarum salute suscepit. Natürlich verallgemeinerte sich der Gedanke außerhalb Roms.

Zum Überfluß wird obige Erklärung noch durch zwei interessante Umstände bestätigt. Zunächst dadurch, daß im liberianischen Bischofsverzeichnis dem Petrus ann. XXV m. I d. VIIII beigelegt und schon vom Autor des Jahres 354 vorgefunden sind. Versteht man auch die Fiktion der 25 Jahre, die hier vom Jahre 30—55 erstreckt werden, so leitete bei diesem ungeschichtlichen Ansatz doch eine Reflexion, und man darf für die Beigabe von gerade m. I d. VIIII nach einem besonderen Grunde fragen. Doch ist vorab zu berücksichtigen, daß diese lediglich in einer Handschrift aus dem 15. Jahrhundert bewahrte Ziffer nach den (bei Lipsius, Chronologie der römischen Bischöfe, S. 98, zusammengestellten) älteren Handschriften des Papstbuchs von 687, die Lipsius mit dem Liberianus „conformiert", Duchesne (liber Pontif., p. LXXXI) „revision" nennt, nach Cod. Vat. 1. 6. 7. C. D. in einer kleinen Kleinigkeit Berichtigung heischt. Hiernach ist statt m. I d. VIIII vielmehr m. I d. VIII zu lesen, und dieser Zeitraum erstreckt sich nach antiker Rechenweise vom XV. Kal. Febr. genau bis VIII. Kal. Mart. Damit ist also tatsächlich der 18. Januar als Anfang und der 22. Februar als Todestag des Petrus (und Paulus) vorausgesetzt und erwiesen, daß das natale Petri de cathedra vormals natale Petri (et Pauli) war, ähnlich wie die Kirche Petri in vinculis einst beiden Aposteln geweiht war.

Und gerade dieses bestätigt der Gallier Silvius Polemius in seinem 448 geschriebenen Kalender für 449 durch die Angabe:

VIII. Kal. Mart. Depositio sancti Petri et Pauli. Cara cognatio ideo dicta, quia tunc etsi fuerint vivorum parentum odia, tempore obitus deponantur.

Um den Silvius leicht abzutun, ruft Lietzmann S. 73 aus: „Verkehrt ist sowohl die Namensdeutung des heidnischen wie die Namensangabe des christlichen Festes", als ob jener faselte. Aber die doch nur abgeschriebene Namensdeutung ist gar nicht verkehrt für das

Fest der Carestia. Auch Preller (Röm. Mythologie, 1. Aufl., S. 485) sagt: „Zugleich war es ein Fest der Eintracht, wo mancher alte Groll ausgeglichen wurde.“ Zur Würdigung der ganz anderen Sache ist zu beachten, daß Silvius außer der — nach Ammian. Marcell. 21, 2 — schon im Jahre 361 in Gallien gefeierten, Epiphania, ferner Gründonnerstag, Karfreitag und Ostern nur folgende christliche Festtage eingetragen hat:

22.	Jan.	natalis s. Vincentii martyris.
22.	Febr.	depositio s. Petri et Pauli.
1.	Aug.	martyrium Maccabaeorum.
10.	„	nat. s. Laurentii mart.
12.	„	nat. s. Hippolyti mart. (sonst 13. Aug.).
25.	Dez.	nat. Domini corporalis.
26.	„	nat. s. Stephani mart. [1].

Daß mit diesen in die 365 Tage eingetragenen Feiern der Kalender nicht vollständig sei, verschiedene alte Heiligenfeste vermissen lasse [2], soll nur die Berechtigung ergeben zu der Annahme, daß der Autor auch am 29. Juni die Notierung des Peter-Paulsfestes versäumt, dafür aber dessen Namen versehentlich statt der cathedra Petri am 22. Febr. eingetragen habe. Es müßte aber merkwürdig um den Kalendermann bestellt gewesen sein, wenn er nicht *gesehen, was* in seiner Quelle zum 22. Februar gestanden, sondern *hier* schon den Gegenstand des 29. Juni vorweggenommen und darum diesen Festtag einzutragen versäumt hätte. Auch müßte er aus reinem Versehen statt des geläufigen natalis die aparte Bezeichnung depositio gebraucht haben, die bei Bischöfen besonders üblich ist. Silvius gibt vielmehr mit rechtem Bedacht eine Auslese angesehen*ster* und schon längst auch in Rom gefeierter Heiligenfeste. Dazu gehört neben den überall gefeierten Makkabäern und Stephanus ferner Laurentius und Hippolytus, den auch von B. Damasus und Prudentius gefeierten, auch der Spanier Vincentius † 303. Nicht

1) Die Feier der Maccabäer läßt Gaudentius, Migne, P. L. XX, p. 948 ff., a majoribus nostris einführen.

2) Die Fasti Vindelici priores, bei Mommsen a. a. O., 1850, S. 659 ff.; 1891, S. 278 ff. geben: Christi Geburt VIII. Kal. Jan. 2 v. Chr., Tod VIII. Kal. Apr. 29, des Täufers, ohne Tag 27, Petri und Pauli III. Kal. Jul. 57, des Jacobus V. Kal. Jan. 62, der Perpetua und Felicitas Non. Mart. 203, Laurentius III. Id. Aug. 251, Cyprian XVIII. Kal. Oct. 258, Euphemia XVI. Kal. Oct. 303, Timotheus in Rom X. Kal. Jul. 306. Auch eine Auswahl, aber vom J. 533.

nur besingt ihn ebenso sein Landsmann Prudentius, Perist. V, 1 bis 576 und Paulinus Nol., Poem. 27, und führt ihn auch das Karthagische Kalendarium auf. Augustin ruft Sermo 276, 4 aus: quae hodie regio quaeve provincia ulla quousque vel Romanum imperium vel Christianum nomen extenditur, natalem non gaudet celebrare Vincentii? Er ist außer Cyprian fast der einzige fremde Heilige, den man auf den römischen Bildern und Goldgläsern des 4. Jahrhunderts abbildete neben den Einheimischen Petrus und Paulus, Sixtus, Laurentius, Hippolytus, Agnes, Timotheus, also damals schon in Rom feierte[1]. Der dagegen nicht genannte Sixtus hatte ja überhaupt ein seltsames Geschick; Perpetua und Felicitas waren Montanisten; Cornelius fehlte schon 354 in beiden Depositionen.

Silvius stellt mit jener veralteten Angabe nicht all unser Wissen auf den Kopf, sondern vermehrt es. Er hat weit hinten in Gallien seinem Kalender allerlei mit ähnlich antiquierten Angaben beigegeben. Das von ihm gebotene Verzeichnis der römischen Provinzen befolgt nach Mommsen (Chron. Min. 1892, p. 533) wenigstens für den Orient eine Quelle aus der Mitte des 4. Jahrhunderts, die hin und wieder, aber nicht durchgängig, nach dem Stande von 399 berichtigt worden war. Der Abschnitt Quae sint Romae bzw. seine Quelle läßt noch die neuen Tore der neuen Stadtmauer von 403 vermissen. Die sonst nirgends verzeichneten Septem mira urbis Romae (cf. Jordan, Topogr. II, 143) gibt er gewiß nach älterer Vorlage, und ebenso die schüchtern bezeichneten religiosa aedificia cum innumeris cellolis martyrum consecratis (a. a. O. S. 545). Dem Hemerologium selbst, in das jene Feste eingetragen sind, liegt offenbar eine Vorlage zugrunde, in welcher die Geburtstage Roms, eines Cicero und Virgil, Feste, Spiele, Wetter, alles nach Rom weist, doch Verwandtschaft mit dem bei Migne, P. L. XIII, p. 675 ff. daneben gestellten vom Jahre 354 nicht vorliegt. Da die Geburtstage der früheren Kaiser und zumal des konstantinischen Hauses bis auf Julian notiert sind, für die folgende Zeit nur der Geburtstag des Honorius, der natalis genuinus domini Valentiniani (III.) und der natalis Valentiniani (III.) purpurae am 23. Oktober (425) angegeben sind und von Silvius selbst leicht zu vermerken waren,

1) Vgl. die Abbildungen bei Garrucci, XXII, 5; Schultze, Die Katakomben, S. 196; Döllinger, Hippol. und Kallist, S. 41.

kann seine Vorlage eben bis in die Zeit Julians gereicht haben, wohin auch der gerade im Jahre 448 ablaufende fünfte 84jährige Osterzyklus[1] zurückweist (364). Wie nach Le Blants Nachweisung[2] manche Formel und Einrichtung, die in Rom entstanden war, sich in Gallien hundert Jahre länger erhielt, so ging es also auch mit dem Ansatz

VIII. Kal. Mart. depositio sancti Petri et Pauli,

der auch durch Petri Monats- und Tageszahl im Liberianus bestätigt ist. Natürlich brach auch in Gallien der neuere Name durch und folgte später sogar die von Lietzmann, S. 71, festgestellte „erstaunliche Tatsache“, daß das Fest der Kathedra Petri zum 22. Februar in allen gallischen und spanischen Quellen vermerkt ist, dagegen in den römischen Meßbüchern fehlt, seit 5. Jahrhundert in Rom vergessen wird, während es doch 354 in Rom bekannt war und stadtrömischen Ursprungs ist und, wie wir nun zufügen können, aus dem ebenfalls in einer gallischen Quelle am längsten bewahrten Todestag der Apostel am 22. Februar auf dargelegte Art hervorging.

Weil er ursprünglich selbst Depositionstag der Apostel war, steht VIII. Kal. Mart. natale Petri de cathedra jetzt noch in der depositio martyrum. Dagegen steht der 18. Januar als *erste Stuhlbesteigung* 354 sowenig darin wie der Tag der *Epiphanie*, obgleich Lietzmann, S. 75 ff. diese in Rom durchaus und noch vor dem Weihnachtsfest gefeiert haben will und damit selbst seine Erklärung S. 2 widerlegt, daß die depositio martyrum auch die übrigen unbeweglichen Feste verzeichne. An der Spitze aller Märtyrer steht nicht nur hier, sondern stand auch im syrischen Martyrologium der Geburtstag Jesu, weil der Karfreitag beweglich war. Der 22. Februar kam aber um seine ursprüngliche Bedeutung durch die Wiederholung der Apostelfeier vom 29. Juni 258. Dadurch gelangte dieser auch günstiger gelegene und nicht wie jener mit einer ärgerlichen heidnischen Appendix belastete Tag immer mehr zur Bedeutung des Todestags des Petrus und Paulus und wurde auch durch Schmausereien und Verehrung und Gebrauch von Goldgläsern mit den Bildern von Petrus und Paulus immer mehr gefeiert, sodaß der alte Todestag, natale Petri, nur noch natale Petri de ca-

1) Vgl. die erwähnten Fasti Vindel. poster. zum J. 448 und 532.
2) Le Blant, Manuel d'Epigraphie Chrétienne, 1869, S. 29 f.

thedra verblieb und als solcher die Konkurrenz des 18. Januar längere Zeit zu bestehen hatte. Diese Umbiegung fällt so spät, daß ein weiterer Beweis der Bedingungen einer solchen Stuhlfeier sich erübrigt.

Wenn z. B. Hieronymus ep. 19, al. 30, seiner Freundin Eustochium um 384 von der festlichen Feier des natalis Petri erzählt, möchte man am liebsten an den 22. Februar, den natalis Petri de cathedra denken, da ja Paulus ganz übergangen ist und am 29. Juni neben Petrus zu feiern war. Aber da die Freundin zur Feier des Festes ein Körbchen Kirschen verehrt hatte, kann man nur an die Feier des 29. Juni denken und bereits feststellen, daß Paulus einfach beiseite bleibt und Petrus der Herr des Tages ist [1]. Auch Paulinus von Nola bezeugt ep. 20, 2, daß er zum Fest Petri und Pauli 399 von Bischof Anastasius nach Rom eingeladen worden sei und er vorhabe, in den nächsten Jahren immer dazu hinzugehen. So verdunkelte der wachsende Glanz des Aposteltages den dogmatischen Kathedraltag und machte ihn im Grunde überflüssig und entbehrlich. Das ist einmal so der Lauf der Welt, und so ist es schon manchem Gedenktag ergangen.

Bevor die Untersuchung weitergeht, mögen die bisherigen Feststellungen noch illustriert werden. Schon der korinthische Dionysius, bei Euseb., KG. 2, 25, weiß um 170, daß Petrus und Paulus *κατὰ τὸν αὐτὸν καιρὸν* in Rom den Märtyrertod starben. Aus solcher Angabe konnte derselbe Tag erschlossen werden, wenn er nicht schon darin vorausgesetzt war. Irenäus III, 1 berichtet, daß Markus sein Evangelium nach dem Ausgang von Petrus und Paulus in Rom geschrieben habe, doch nicht, wann dieser erfolgte. Setzt auch Euseb den Tod des Markus im Chronikon selbst schon auf 61, so folgt daraus doch nicht, daß Irenäus ebenso rechnete und entsprechend den Ausgang der Apostel früher ansetzte. Tertullian setzt den Tod derselben deutlich in die neronische Verfolgung, aber ohne Jahreszahl. Ich habe a. a. O. 1899, S. 109 ff. gezeigt, daß M. H. noch den Todestag des Bischofs Eleutherus † VIIII. Kal.

1) Nach dieser wichtigen Feststellung lasse ich dahingestellt, ob Leo I. ep. 55 (I, p. 962. Ball.) unter dem Tag des Apostels den 29. Juni meint, wie Lietzmann, S. 72, 1, für seinen Zweck mit hinfälliger Berufung auf die Vigilie behauptet, oder ob der 22. Febr. gemeint ist, wie die Ballerini aus chronologischen Gründen mit den Meisten annehmen und nun auch Jülicher, Götting. Gel. Anz. 1916, S. 734 f. energisch verficht. — Hieronymus sagt an jener Stelle ep. 19: festus est dies et natalis beati Petri festivius est solito condiendus.

Sept. 189 und den seines Nachfolgers Viktor † XII. Kal. Mai. 199 und den Ort wenigstens eines Grabes bewahrt. Die Todestage ihrer nächsten Nachfolger Zephyrin, Callistus, Pontianus usw. sind längst bekannt. Hat man schon 155 den Todestag eines Polykarp von Smyrna und seiner Genossen fortan am 23. Februar jährlich zu feiern sich vorgenommen (Passio K. 18), sodann 177 die Märtyrer von Vienna und Lugdunum so geehrt, daß M. H. zu IIII. Non. Jun. noch aller Namen geben konnte, hat man das Martyrium der Scillitaner 180, der Perpetua und Felicitas 203 und andere derselben Zeit so sorgfältig aufgeschrieben, und hat Polykrates von Ephesus um 190 bei Euseb 5, 24 das „Märtyr" stark betont, so wird die Annahme gestattet sein, daß man bereits um 170—200 den glorreichen Todestag des Apostels Paulus (und Petrus), den 22. Februar, kannte und feierte. Da noch vor der dezischen Verfolgung Fabian von Rom, laut Liberianus und Papstbuch, nach derselben Cyprian von Karthago ep. 12, 2; 37, 2 und Gregor von Cäsarea Capp. (Migne, P. G. 46, p. 953), ungefähr gleichzeitig anordneten, Namen und Todestage der Märtyrer sorgfältig zu jährlich wiederkehrender Verehrung aufzuzeichnen, sind wir mit dieser Zeit bereits in die Blüte der Verehrung von Aposteln und Märtyrern versetzt.

Für unseren Zweck brauchen wir nicht lange zu fragen, wie alt der Brauch ist, die Ordinationstage der Bischöfe während ihrer Amtszeit jährlich zu begehen. Denn hier handelt es sich um den Tag der römischen Kathedra Petri, die für alle Zeit ihre prinzipielle apostolische Bedeutung hatte, wenn diese nicht schon durch einen anderen Tag, wie den 29. Juni, gewährleistet war. Da die vom Liberianus seit Bischof Gajus a. 283 regelmäßig angegebenen Anfangstage Sonntage sind, darf man diesen Brauch allerdings schon eine Reihe von Jahren zurückreichen lassen, mindestens bis Anterus 235, dessen Antrittstag bzw. Ordination ausnahmsweis noch angegeben wird, wenn auch XI. Kal. Dec. in X. Kal. Dec. zu berichtigen ist. Wie ich seinerzeit gegen de Rossi selbst zuerst zeigte, waren Anterus und der noch aus Sardinien heimzuholende Pontianus die ersten, welche von Fabianus in der von ihm eingerichteten Papstkrypta beigesetzt wurden [1]. Zudem begann mit ihnen,

1) Daß Hippolyt am selben Id. Aug. wie Pontianus, aber in Tiburtina beigesetzt wurde, beweist doch so wenig wie XIII. Kal. Febr. bei Fabian und Sebastian oder XVIII. Kal. Oct. bei Cornelius und Cyprian Gleichzeitigkeit des Todes.

wie schon Lipsius bemerkte, eine erweiterte Fortsetzung jenes Bischofsverzeichnisses. Darum wird man um diese Zeit auch schon den Fels Petri auf einen Sonntag festgelegt haben.

Die jetzige Datierung der Bischöfe im Liberianus, welche den Petrus unverfroren, an Antiochien vorbei, schon im Jahre 30 nach Rom bringt und 55 dort sterben läßt, als wollte sie die von Lactantius de mort. 2 angegebene Mission der Jünger per annos XXV usque ad principium Neroniani imperii erfüllen, und bis zum Jahre 230 mechanisch Tod des Vorgängers und Anfang des Nachfolgers immer auf zwei Nachbarjahre verteilt, paßt nicht zu den älteren Ziffern der Amtszeiten, wie schon Lipsius merkte, und rührt von späterer Hand her.

Nach der „Predigt Petri" bei Clemens Alex. Strom. VI, 6 und Apollonius bei Euseb, KG. 5, 18 besagte eine alte Überlieferung, daß der Herr seinen Jüngern geboten habe, binnen zwölf Jahren nicht von Jerusalem wegzugehen. Vgl. Act. 12, 1—17. Dieselbe Voraussetzung teilen auch, von den Pseudoclementinen zu schweigen, die von Lipsius herausgegebenen Actus Petri cum Simone c. 5. Das ist hier um so wichtiger, als diese Schrift um 215 in Rom selbst verfaßt worden ist, die geldgierige Handlungsweise des damaligen *Bischofs Zephyrinus* verteidigt [1], also die offizielle Ansicht Roms auch in unserem Punkte wiedergibt [2]. Damit ergab sich die Datierung des Petrus mit seinen 25 Jahren in Rom auf 42—67, wie sie auch der kundige Euseb bietet, und zwar im Anschluß an *einen* alten Vorgänger, indem er auch die neronische Verfolgung auf 67 setzt. Schon längst, noch 1899, S. 4ff. habe ich gezeigt, wie auch der Liberianus ursprünglich ebenso rechnete, während die spätere Vorschiebung des Petrus von 42 auf 30 durch eine dem Irenäus III, 3, 3 und Euseb unbekannte Einschiebung eines Ana-

1) Vgl. m. Untersuchung über Ursprung und Umfang der Petrusakten in ZKG. XXXII, S. 161ff. — Vgl. auch Justin. Apol. I, 26. Eus. KG. 2, 14. 17. Über die Pseudoclementinen Lipsius in Jahrb. für prot. Theologie, 1876, S 644.

2) Hier heißt es bei Lipsius, Acta apost. Apocrypha I, p. 49: Jam instruebat deus in futurum Petrum in Hierosolymis, adimpletis duodecim annis, quod illi praeceperat dominus, Christus ostendit illi visionem talem, dicens ei: Petre, quem tu ejecisti de Judaea adprobatum magum Simonem, iterum praeoccupavit vos Romae ... Petrus autem ... sine mora ... descendit Caesaream et *confestim* ascendit navem, jam scala subducta, und in wenigen Tagen ist er *in Rom*.

kletus ann. XII neben einem Cletus ausgeglichen wurde. Im Jahre 67 aber, das auch Epiphanius Haer. 27, 6 angibt, hatte man den 22. Februar als Todestag [1] der Apostel (und Kathedraltag), freilich auch den 18. Januar, richtig an einem Sonntag. Die spätere Änderung auf 30—55 brachte hingegen den 29. Juni 55 für den Tod des Petrus und Beginn seines Nachfolgers auf einen Sonntag, nicht mehr den Beginn des Petrus am 18. Januar oder 22. Februar 30. Darum sehen wir in den vom selben Chronographen vom Jahre 354 aufbewahrten Konsularfasten zwar den Tod der Apostel zum selben Jahr 55 III. Kal. Jul. verzeichnet, aber sehr im Unterschied vom Bischofsverzeichnis jetzt zum Jahre 33 gesagt: his consulibus Petrus und Paulus ad urbem venerunt agere episcopatum. Denn das Jahr 33 ergab für 18. Januar und 22. Februar einen Sonntag, ebenso wie das Jahr 55 für den 29. Juni [2]. Es war erreicht, aber die alte Bedeutung der Tage auch umgeformt. Der Todestag für 67 war zum Beginn von Petri Bistum im Jahre 33 geworden, weil durch die Feier des 29. Juni seit 258 ersetzt.

5. Sehen wir uns nun zur Fortsetzung der Untersuchung zunächst im Vatikan um, wo Petrus viel später, als an der Ostiensis Paulus, Gedenkkirche und Grab am denkwürdigen Ort des *neronischen* Schauspiels erhielt, und zwar (mit Lietzmann, S. 152, zu reden) „auf einem noch 150—300 in ständigem Gebrauch befindlichen heidnischen Friedhof", dazu ohne Spur von altchristlichen Grabanlagen in näherer oder weiterer Umgebung der Confessio. Dort war die alte Basilika bekanntlich so gebaut, daß die Mauer und zwei Säulenstellungen ihrer, vom Betrachter, linken Seite auf den drei Fundamenten der rechten Sitzreihen des Zirkus standen, in welchem die Opfer der Verfolgung nach Tacit. Ann. 15, 44 cf. 14, 14 gestorben waren. Die an der äußeren Zirkusmauer vorbeilaufende via Cornelia war durch das Mittelschiff der Kirche überbaut worden, so, daß das Grab des Petrus nur 50 römische Fuß vom Zirkus

1) Wie der erwähnte 12. Brief des Seneca an Paulus die Verfolgung richtig auf 64 datiert, und dabei Näheres über den Brand mitteilt, kann auch V. Kal. April. als sein Abfassungstag (Verfolgung und) den Tod des Petrus gerade auf 22. Februar setzen. Denn dazu paßt das Briefdatum, nicht zum 29. Juni. Den Tod des Paulus setzt er mit Vielen offenbar 1—2 Jahre später, auf denselben Tag.

2) Diese Feststellungen sind darum leicht, weil in den Konsularfasten von 354 zu jedem Jahr der Wochentag des 1. Januar angegeben wird. Für die Jahre 33 und 67 ist es ein Donnerstag, für 30 ein Sonntag, für 55 ein Mittwoch.

entfernt lag[1]. Bei dem Material, das Lietzmann in seinem Buch zusammengestellt hat, ist es mir eine Freude, zu sehen, daß hier nicht noch einmal gekämpft zu werden braucht gegen Dinge, die vordem vorgebracht wurden zum Beweis, daß sich dort ein altes Kömeterium befunden habe und nicht nur Petrus selbst, sondern auch seine 12 ersten Nachfolger, wie das Papstbuch angibt, dort im Vatikan begraben gewesen seien. Es ist mir auch erfreulich, bei Lietzmann (S. 143) zu lesen, hinsichtlich der vorgebrachten Inschrift LINVS habe de Rossi bereits die richtige Folgerung gezogen, daß die Buchstabenreste günstigen Falles (Catul)linus, (Aqui)linus, (Anu)linus oder ähnlich zu ergänzen sind. Denn diese drei Namen, neben denen es noch viele andere ebenso auslautende gibt, hat de Rossi 1888 (Inscr. Christ. urbis Romae II, 1, 236) mit der Erklärung zufällig aus meiner ihm dedizierten Untersuchung vom Jahre 1884 (S. 20, 2) übernommen, wo sie die drei ersten von fünf Beispielen sind. Alle übrigens schon von de Waal (Röm. Quartalschr. 1887, S. 1 ff.) vorgeführten Berichte über die Ausgrabungen des Jahres 1626 zwecks Fundamentierung der vier schweren Säulen zu Berninis Tabernakel über dem Grab des Petrus bestätigen nur, daß noch bis in Konstantinische Zeit heidnische Gräber ringsum sich befanden und noch benutzt wurden, aber keine Spur von einer christlichen Memoria, einer Grabkapelle oder einem „Martyrium“, wie solche doch zu erwarten wäre, wenn dort das Grab des Apostelfürsten bis zum Jahre 258 sich befunden hätte und verehrt worden wäre. Von aufgefundenen heidnischen Särgen und Grabsteinen sind manche zum zweiten Male verwandt und einzelne, z. B. drei Tafeln aus dem Hain der Arvalbrüder, nachweislich weither geschleppt worden, vielleicht auch, wie mit mir (a. a. O. 1899, S. 106) nun auch Hülsen a. a. O. meint, jener 1626 gefundene Sarg mit der Deckelfigur und der „epikureischen“ Inschrift des Flavius Agricola aus Tibur (bei L., S. 150).

In Ermangelung anderer Gründe hat schon de Rossi (Inscript. Chr. II, 1, p. 231) die Präexistenz des Petrusgrabes im Vatikan beweisen wollen aus dem Umstand, daß die Konfession in der alten Basilika nicht genau auf deren Achse lag, sondern etwas mehr als

---

1) Situationsplan bei Marucchi III, basiliques, S. 111; Grisar, Geschichte Roms und der Päpste I, S. 217; Lietzmann, Plan 4; de Rossi, Inscript. christ. II, p. 229 ff.; Duchesne, Lib. Pontif. I, p. 192 und dazu p. 625 ff.

einen Palm = 22 Zentimeter über die Mitte hinaus nach links [1]. Wie Grisar (Geschichte Roms I, 218, 3), so hat auch Lietzmann (S. 154) dieses Argument wiederholt und konjiziert, wie es gekommen sein könnte, obgleich ihm (S. 147, 5) nicht ganz klar ist, ob die Apsismitte oder die Konfession nach Norden abwich, und er richtig sieht, daß es bei dem Bau mit einer gewissen Hast und ohne besondere Sorgfalt zuging. Grisar meint, die Abtragung des Hügels habe nach der einen Seite so viel Schwierigkeiten gemacht, daß man das durch das Grab nach der anderen Seite sich ergebende Maß etwas verkürzt habe. Aber wo die beiden Nebenschiffe beiderseits je 21 und das Mittelschiff 32 Meter betrugen, wäre es doch auf 1—2 Fuß breitere Arbeit nicht angekommen. Auch sieht man hier nichts mehr von einem Hügel. Gesetzt, es hätte ein Anhaltepunkt für die Anlage der Konfession vorgelegen, so mußte es doch nicht gerade ein jedenfalls seit 100 Jahren nicht mehr vorhandenes Grab sein, wo ohnehin ein anderes Denkzeichen nötig gewesen. Mit Recht hat auch de Waal 1894, S. 19f., jenes Argument verworfen und die kleine Differenz schon 1871, S. 75, anders erklärt. Doch wer kann sagen, welcher Grund und welches Versehen bei der bekannten Flüchtigkeit des Bauens in der Zeit des Kunstverfalls die kleine Ungenauigkeit verursachte? (Auch in unserer „alten" Kirche in Castellaun ist ohne ältere Reliquien das Mittelfenster des Chors nicht genau in der Mitte, wie sich erst beim Umbau ergab. O diese alten Architekten!)

Der große römische Archäologe und nun auch Lietzmann stimmen gleichfalls mit mir darin überein, daß die alte vatikanische Basilika von Kaiser Konstantin und seinem Sohne gebaut und vollendet worden ist. Vor mir (1884) fand man das noch nicht in der Inschrift, die der Einsiedler Pilger im 8. Jahrhundert in der Apsis abschrieb [2], des Wortlauts:

---

1) Maffeus Vegius, † 1457, de rebus antiquis memorabilibus basilicae s. Petri Romae, II, c. 3 schreibt von Constantin, dem nachmaligen Befund entsprechend: fabricavit ei insignem thecam argenteam aere undique et Cypro conclusam, qua decentius conditum esset (corpus) omni ex parte in longum et in latum, sursum et deorsum quinque pedes protensam ac desuper arcam deauratam.

2) Bei Urlichs, Codex urbis Romae topographicus, p. 60, 10. Über das im Papstbuch, vit. Silvestri c. 34 erwähnte goldene Kreuz, welches lediglich die Inschrift trug: CONSTANTINVS AVG. ET HELENA AVG. († 327) und mit den Reliquien des Petrus wandern konnte, ist alles schon a. a. O. 1884, S. 41 f. gesagt.

Iustitiae sedes, fidei domus, aula pudoris
haec est, quam cernis, pietas quam possidet omnis,
quae patris et filii virtutibus inclyta gaudet,
auctoremque suum genitoris laudibus aequat.

Ehedem sah man in dem Vater und Sohn Gott-Vater und Sohn, was in einer Kirche nicht so fern lag. Um auf einen bestimmten Menschen und seinen Sohn zu schließen, fehlt die Angabe eines Namens. Wie ganz anders steht über der Tribuna der Paulskirche:

Teodosius cepit, perfecit Onorius aulam
doctoris mundi sacratam corpore Pauli.

Schon 1884 a. a. O., S. 44 ff. habe ich gezeigt, daß in jener Inschrift Constantinus und sein Sohn Constantius gemeint sind, und daß dieser baulustige Sohn darin als eigentlicher „Auctor“ der Kirche auf schmeichelhafte Art durch Vollendung derselben an römischem *Ruhm* seinem Vater gleichgesetzt wird. Weil Constantius erst 350 bis 361 über Rom herrschte, diese Zeitbestimmung aber für endliche Überführung der Reliquien des Petrus den de Rossi und Duchesne nicht paßte und sie solche früher wünschten, haben sie als den Sohn vielmehr Constans bevorzugt, der freilich schon 340 bis 350 Rom besaß. Obgleich Lietzmann S. 82 noch durch den *Ungenannten „sicher weiß“*, daß die Peterskirche unter Constantius *(† 361) fertig* geworden ist, fertigt er S. 141 offenbar mich und sich mit der Bemerkung ab: „Wäre erst unter Constantius das Werk vollendet worden, so müßte statt des Singulars filii ein Plural *gesetzt* sein, weil dann zwei Söhne die Ruhmestat des Vaters fortgesetzt hätten.“ Lietzmann müßte aber erst noch zeigen, daß Constans in seinen Kriegsjahren sich überhaupt um den Bau der Basilika bemühte, und daß der römische Klerus oder Dichter ihn auch nach seinem Tode neben seinem großen Vater zu Ehren seines *dazu* ihm noch abholden Bruders habe nennen müssen, gar nicht *davon* zu reden, daß der Kundige öfters die Erwähnung eines Vorgängers bei einem Autor lächelnd vermißt.

Der Dichter der Inschrift, die keinen Namen gab und also keinen einfachen geschichtlichen Bericht geben sollte, wollte den Kaiser Konstantius nicht mit seinem kleinen und verflossenen Bruder, sondern mit seinem gefeierten großen Vater zusammenstellen und ehren, als er im Jahre 357 *μετὰ πολλῆς φαντασίας καὶ παρατάξεως*, wie die Passahchronik sagt, mit seiner Gemahlin Eusebia zu der längst be-

absichtigten und vorbereiteten Feier der Vicennalien nach Rom kam und gewiß auch dem hl. Petrus einen Besuch abstatten sollte, und also in der Zeit vom 28. April bis 29. Mai dort mit eigenen Augen sein Lob lesen und verstehen konnte (vgl. Ammianus Marcell. 17, 4). Nach derselben Methode auf persönliche Anwesenheit berechnet und gearbeitet ist auch eine andere Inschrift, jetzt C. I. L. VI, 1, Nr. 1163, p. 241, auf dem eben damals von ihm herangebrachten und aufgestellten großen Obelisken:

> Patris opus munusque suum tibi Roma dicavit
> Augustus [toto Constan]tius orbe recepto
> et quod nulla tulit tellus nec viderat aetas
> condidit et claris exa[equ]at dona triumphis
> hoc decus ornatum genitor cognominis urbis
> esse volens caesa Thebis de rupe revellit etc.

Auch hier also wird er als der würdige Sohn seines Vaters gefeiert, der vollendet, was jener begonnen, und daß er ihn gern genitor nannte, zeigt die Fortsetzung dieser Inschrift und z. B. auch sein Edikt vom 29. Oktober 357, worin er dem römischen *Klerus* zum Dank seine Privilegien bestätigt (Cod. Theod. XVI, II, 13).

Wie Constantius als der Vollender und Auctor der Vatikanischen Basilika gepriesen wird, so hat er im Jahre 341 die *von Konstantin* begonnene große Kirche in Antiochien ein*geweiht*, ebenso im Jahre 357 die große Apostelkirche in Konstantinopel unter Übertragung der Reliquien der Apostel Andreas, Timotheus und Lukas [1]. Ebenso hat er die 342 in Konstantinopel begonnene große Sophienkirche am 15. Februar 360 geweiht (Socr. 2, 43). Kein Wunder, daß dieser restitutor urbis Romae atque orbis, wie ihn der Stadtpräfekt Neratius Cerealis C. I. L. VI, 1, Nr. 1158, p. 240, nennt, im selben Jahr der Vicennalien auch Rom und dessen Petrus bedachte und auch etwas für S. Paul tat.

---

1) Bezeichnend schreibt Hieronymus im Chronikon zum 20. Jahr des Kaisers: Constantio Romam ingresso ossa Andreae apostoli et Lucae evangelistae a Constantinopolitanis miro favore suscepta. Die Leute wollten und sollten alsbald entschädigt sein für die Altrom in Petrus, Basiliken, Übertragung und Festfeier erwiesene Ehre. In den Consularia Constantinopolitana bei Mommsen a. a. O. 1891, p. 239 heißt es zu 357: His conss. introierunt Constantinopolim reliquiae s. apost. Andreae et Lucae die V. non. Mar. Et introivit Constantius Aug. Romae IIII. Kal. Mai. et edidit vicennalia. Theodorus Lector gibt II, 61 zu dem andern Tag noch den 24. Juni für Timotheus.



Daß er mit dem Sohn gemeint ist, bestätigt auch eine von Duchesne (lib. Pontif. I, p. 195, Nr. 71) hervorgezogene Pariser Handschrift saec. 8. des Papstbuchs, die zwar nicht von der Peters-, doch von der Paulskirche sagt: fecit Constantinus et domnus Constantius Augustus. Kann sich das bei der Paulskirche nur auf einen Teil oder Ausschmückung bezogen haben, da sie ja 30 Jahre später antiquitus sacrata heißt und durch einen Neubau ersetzt wird, so sieht man doch, wie Constantius, nicht Constans, hier und dort *vollendet*, was sein großer Vater begonnen.

Damit stimmt aber auch die Angabe der depositio martyrum von 354, daß damals noch die Reliquien des Petrus in der Katakombe an der Appischen Straße lagen, nicht schon in der vatikanischen Basilika, welche noch bis 357 auf völlige Vollendung und Einweihung wartete.

6. Sind aber die Reliquien des Paulus 258 in das zur Verfügung gestellte vormalige horreum an der Ostiensischen Straße, die des Petrus erst 357 in die von Constantinus begonnene, von Constantius vollendete Basilika im Vatikan übergeführt worden, wie ist dann die Erklärung des römischen Gajus um 199—217 zu verstehen? Er sagt bei Euseb, KG. 2, 25: „Ich aber habe die *τρόπαια der Apostel zu zeigen*. Denn wenn du willst nach dem Vatikan gehen oder den Weg nach Ostia, wirst du die *τρόπαια* derer finden, die diese Kirche gegründet haben." Der Römer antwortet damit dem Asianer und Kataphryger Proclus, der nach Euseb, KG. 3, 31, sich auf Johannes berief, der in Ephesus ruhte, und dem hinzufügte: nach diesem waren in Hierapolis in Asien vier Prophetinnen, die Töchter des Philippus, ihr und ihres Vaters Grab befindet sich noch daselbst. Proclus hatte also dieselbe Methode befolgt, wie kurz vor ihm Polykrates von Ephesus bei Euseb, KG. 5, 23. 24; vgl. 3, 31, der ebenso, aber für den strittigen Osterbrauch, nur vollständiger alle Autoritäten Asiens vorführt, indem er ihre Tätigkeit dort durch Hinweis auf die noch vorhandenen Gräber erhärtet und nicht versäumt, möglichst viele als Märtyrer hervorzuheben [1]. Die Anführung aus Proclus bietet freilich keine Märtyrer. Hätte nun Gajus Grab mit Grab schlagen wollen, warum

1) Nur weil Lietzmann übersieht, daß bei Polykarp das ὃς κεκοίμηται ἐν ... ausnahmsweise fehlt, erklärt er S. 156, 3, ich hätte a. a. O. 1899, S. 69, 1 den Text des Euseb nicht richtig verstanden.



führt er dann nicht einfach die Gräber beider Apostel in Rom an, sondern spricht in einem Atem zweimal geflissentlich von den τρόπαια der Apostel, die er zeigen kann? Er übertrumpft damit seinen Gegner, indem er ihm nicht die Gräber (τάφοι) mit dem Totenbein entgegenstellt, sondern die den Märtyrertod der Apostel bekundenden τρόπαια, die ihr und ihrer Lehre apostolisches Ansehen noch erhöhen. Jener Terminus bezeichnet die Orte, wo die Feinde besiegt worden sind, hier durch die Standhaftigkeit der Märtyrerapostel, wie denn z. B. nach Chrysostomus jener Ignatius mitten in der Arena sein τρόπαιον errichtet hat, und wie Ambrosius de off. I, 41, 202 von der Mutter der Makkabäer sagt: spectabat laeta filiorum quot funera tot tropaea. Gajus konnte doch nicht für die zwei Apostel die drei Orte nennen, auch wenn sie längst mit deren Andenken verknüpft waren. Die Katakomben waren doch kein τρόπαιον wie die zwei anderen Orte. Was er aber und wie er schreibt, klingt viel gewichtiger und voller, als wenn er gesagt hätte, ihr gemeinsames Grab sei noch an der via Appia. So dumm ist Gajus doch nicht gewesen, daß er nur die Gräber der Apostel genannt, aber ihre Märtyrerkronen vergessen haben sollte. Vielmehr hat er zweimal ihre τρόπαια genannt, wonach die Gräber in Rom selbstverständlich waren und nicht besonders erwähnt zu werden brauchten.

Gajus hat damit eben dasselbe ausgesprochen wie sein Zeitgenosse Tertullian de praescr. 36: ista quam felix ecclesia, cui totam doctrinam apostoli cum sanguine suo profuderunt, ubi Petrus passioni dominicae adaequatur, ubi Paulus Joannis exitu coronatur. Ebenso adv. Marc. 4, 5. Wie es dem Tertullian weder hier noch dort einfällt, zur Erhöhung des Ansehens der Apostel auf ihre Gräber zu verweisen, sondern wie er dazu immer wieder ihren Märtyrertod hervorhebt, so hat das in gleicher Absicht auch sein römischer Zeitgenosse durch den beharrlichen Hinweis auf ihre τρόπαια getan. Daß Euseb l. c. sich verführen ließ, dabei an die Gräber in Rom zu denken, versteht sich von selbst in einer Zeit, als Paulus bereits seit 70 Jahren tatsächlich an der Ostiensis ruhte und die genaue Unterscheidung zwischen dem einen Grab und dem anderen τρόπαιον nicht nötig und ihm wohl auch nicht möglich war[1].

1) In der Euseb zugeschriebenen Theophanie (ed. Greßmann, 1904, IV, 7, p. 175) heißt es von Petrus, daß er sogar einer herrlichen Grabstätte vor der

Bezeichnenderweise schweigt Irenäus III, 3, 3 bei aller Kenntnis Roms und bei aller Betonung seiner apostolischen Gründer über ihr Martyrium und Grab daselbst völlig. Er baute noch nicht auf solche Dinge, auf die blickend Bischof Felix von Arelate an Silvester 315 schrieb, in Rom hätten die Apostel ihren Sitz und priese ihr vergossenes Blut immerfort Gott (Mansi II, 469), von denen ferner um 400 die Helpis singt: O felix Roma, fundata tali sanguine, und Prudentius Perist. 12, 7 f.:

> scit Tiberina palus quae flumine lambitur propinquo,
> binis dicatum cespitem tropaeis,
> et crucis et gladii testis!

Auch Leo d. Gr. sagt Serm. 1 in nat. Apost. Petri et Pauli zu Petrus: tropaeum crucis Christi Romanis arcibus inferebas. Von den Gräbern hingegen ist kein Rühmens in gleicher Weise.

So hat also Gajus um 199—217 von den Siegesstätten der Apostel Petrus und Paulus im Vatikan und an der Ostiensischen Straße gesprochen, während ihre selbstverständlichen Gräber von Anfang in catacumbas an der appischen Straße sich befanden. In späterer Zeit aber, als sie bereits lange an ihre Siegesstätten übergeführt waren und dort ruhten, bildete sich unwillkürlich die Meinung, sie *hätten seit Anfang* an ihrer Todesstätte das Grab gehabt und seien nur vorübergehend in catacumbas gebracht worden, aus irgendeinem Grunde.

Die Gräber und Gebeine weihten aber diese Stätten bald so sehr, und fanden als solche so viel Verehrung, daß die Ehre der Todesstätten hier leicht entbehrt und damit noch andere sich darbietende Orte geschmückt werden konnten. Nach meiner Darlegung a. a. O., 1899, S. 89 ff., hat man wohl schon in der Zeit des Narses bei den zwei Miglien weiter und gar nicht an der Ostiensis liegenden Aquae Salvias und dem damals dort erbauten Kloster die Todesstätte des *Paulus* haben wollen. Entsprechend hat man später Kreuz und Todesstätte des Petrus an die Stelle von Pietro in Montorio auf dem

---

Stadt gewürdigt wurde, zu der wie zu einem großen Heiligtum und Tempel Gottes Myriaden Scharen des römischen Reiches eilten. Das paßt schon zum Grab am 3. Meilenstein der Via Appia ad Catacumbas. Von Paulus heißt es ebendaselbst: Auch das Märtyrertum seines Todes und die über ihm (sich erhebende) Grabstätte wird vorzüglich und gewaltig in der Stadt Rom bis jetzt gepriesen.

Janiculus übertragen, von dem Martial IV, 64, 11 singt: hinc septem dominos videre montes Et totam licet aestimare Romam. So geschäftig und beweglich ist die römische Phantasie, und so gefährlich für die wirkliche Geschichte.

7. Wenden wir uns nun zu den alten Katakomben an der Appischen Straße, die durch die neuen Ausgrabungen in der ehemaligen Kirche der Apostel daselbst unser Interesse fesseln und neue Aufklärung erwarten lassen. Daß dort einst beide Apostel geruht haben sollen, wußte man längst aus einer alten Abschrift der Damasischen Inschrift, von der nun auch Bruchstücke einer Kopie aufgefunden worden sind, und die, oben S. 51 bereits vorgelegt, also beginnt:

Hic habitasse prius sanctos cognoscere debes,
nomina quisque Petri pariter Paulique requiris.

Es war ein Jahrhunderte dauernder großer Irrtum der römischen Archäologen, die Gräber der Apostel in dem Doppelgrab zu suchen, das sich mitten in der Kapelle befindet, die an die Apsis der Kirche angebaut ist und schließlich Platonie genannt wurde. Wie durch die Ausgrabung de Waals 1893 ans Licht gebracht ist, befand sich darin vielmehr das Grab des Bischofs Quirinus von Siscia, der vor dem Anmarsch und der Verwüstung der Barbaren aus seiner Heimat hierher geflüchtet ist, und zwar, wie mir scheint, im Jahre 400 [1].

Die Angabe jener Inschrift wird also bestätigt durch eine Menge älterer Akklamationen des Petrus und Paulus, Paulus und Petrus,

---

1) Wie Jordanes de rebus Goth. 29 und Prosper Tiro, in Chronica minora, (ed. Mommsen, 1891, S. 464f. 299) berichten, auch schon Pagi zum J. 400 und Tillémont, Histoire des emper. V, S. 525. 803 und andere annehmen, war es im J. 400, als Alarich anscheinend zusammen mit Radagais etwa von Thessalonich aus mit Goten, Alanen und Hunnen langsam und vorsichtig durch das ihnen feindliche Pannonien heranzog, um zum ersten Male in Italien einzubrechen. Der Völkerzug mit seinen Schrecken bewegte sich zunächst über Sirmium und Siscia bis zur Grenzstadt Emona (Zosimus 5, 29), wo vorläufig ein Lager geschlagen wurde. Wann sollten es die Katholiken in Siscia für nötiger befunden haben, die Reliquien ihres Heiligen vor den Barbaren nach Rom zu retten? Der Dichter Prudentius, Perist. VII setzt das Grab für das Jahr 388 seiner persönlichen Anwesenheit dort noch in Siscia voraus; aber wohl Sixtus III, 432—440, hat den Quirinus bereits zusammen mit Sebastian und Polykamus in Callisti abbilden lassen, was beweist, daß derselbe damals schon in der Nähe eingebürgert war.

die durch die neue Ausgrabung mitten in der jetzigen Kirche S. Sebastiano zum Vorschein gekommen sind. Sie finden sich auf dem in 0,80 Meter Höhe erhaltenen unteren Teil einer 8 Meter langen Mauer eines unregelmäßigen, infolge eines Vorsprungs in einer Ecke sechseckigen Raumes von etwa 40 Quadratmetern Grundfläche. Die Mauern desselben enden jetzt 0,30 Meter unter dem gegenwärtigen Fußboden der Kirche, 0,10 Meter unter dem früheren, müssen also vor Erbauung der Kirche mindestens 1 Meter und *mehr* höher gewesen und bei Anlage derselben um so viel wegrasiert worden sein mit allen etwa darauf stehenden Graffiti. An einer der sechs Ecken des Raumes befindet sich noch ein Brunnen und als dessen Wasserbehälter eine Aschenurne. Am Fuße der Mauer mit den erhaltenen Inschriften, in deren Mitte noch eine 5,50 Meter tiefe Zisterne mit Überwölbung eingebaut ist, und der nach einer Seite anstoßenden Mauer läuft eine gemauerte, 0,50 Meter hohe Bank. Die gegenüberliegende, nicht rechtwinkelig, sondern in einem Winkel von 13 Grad verlaufende Mauer war nach dem Fundbericht Dr. Stygers von Anfang an nicht höher als 1 Meter, überragt von zwei Pilastern, welche Decke oder Dach des Raumes auf dieser Seite trugen und, nach der jetzigen Apsis der Kirche hin, *freien Ausblick* und Einblick offen ließen. Der Fußboden war mit quadratischen Ziegelplatten belegt. Die Mauern waren mit feinem Stukko zwiefach, 4—6 Zentimeter dick, bekleidet und darüber schön bemalt mit Weinlaub, Vögeln, Lämmern.

Die 0,60 Meter dicken Mauern dieses Raumes bestehen, soweit sie *ihm* eigentümlich sind, aus abwechselnden Schichten von Tuff- und Ziegelsteinen, „aufs Haar“ wie die Mauern des benachbarten Zirkus des Maxentius aus 306—312 und die der Kirche selbst. Dadurch unterscheiden sie sich in gleich bemerkenswerter Weise von den Mauern eines zweiten Raumes, der ohne jetzt sichtbare Verbindung mit dem eben beschriebenen hinter bzw. vor der Rückseite jener Mauer mit den Inschriften liegt, mit dem Fußboden ursprünglich 1 Meter tiefer, und unsere Aufmerksamkeit jetzt auf sich zieht. Seine Mauern, ebenfalls 0,60 Meter stark, bestehen aus Peperin, nicht Basalt, wie es erst hieß, mit bestem Kalk, und können nach der Erklärung Stygers (Römische Quartalschrift, 1915, S. 156. 298) dem zweiten oder schon ersten Jahrhundert angehören. Sie umschließen ein Quadrat von je 4 Meter Seitenlänge, mag denn

die eine Mauer, eben die auf der Rückseite jener bekritzelten verlaufende, nach der einen Richtung quer unter der Kirche viel weiter reichen und ursprünglich zu einem größeren Areal gehört haben. In diesem Raum fanden sich, 1,70 Meter unter dem jetzigen Fußboden der Kirche, noch drei Särge, deren mittlerer in schlechter mittelalterlicher Schrift auf dem Deckel meldet: S. FAVIANVS IC REQIESIT und damit den ursprünglich in der Papstkrypta beigesetzten Märtyrerbischof Fabianus † 250 meint, welcher am selben XIII. Kal. Febr. wie der in der Kirche verehrte Sebastian gefeiert wurde. Mitten hierüber, in der Mitte der Kirche, *stand* vordem der „Altar der Reliquien" — des Fabianus, und rechts und links davon waren die eisernen Roste, unter denen einst die Apostel Petrus und Paulus geruht haben sollten, wie besonders noch eine Urkunde Leos X. vom Jahre 1520, aber auch Panvinius bezeugt. Nachher hat Kardinal Borghese 1613 alles in der Kirche umgemodelt und die Apostelgräber in die neuerdings als Grabkammer des also wahrscheinlich um 400 dorthin übertragenen Bischofs Quirinus von Siscia erwiesene schöne „Platonie" verlegt, sie dort suchen heißen auch durch Versetzung jener Kopie der damasischen Inschrift, dabei freilich einer schon älteren Annahme folgend, die auch jene Bulle Leos X. ruhig neben die andere *stellt* [1] und Panvinius selbst in seinen Schriften immer mehr bevorzugte und durchsetzte.

Offenbar hat jener erste, unregelmäßige aber größere Raum zu Versammlungen und Gedächtnisfeiern gedient, und mag man ihn darum mit Styger eine Triclia [2] nennen. Fragt man nun, wann diese über ältere Kolumbarien erbaute und neben neuere Grabmonumente eingezwängte Triclia aufgeführt wurde, so ist bemerkenswert, daß noch in dreien bei ihrer Anlage zugeschütteten Kolumbarien laut Grabschriften im Jahre 238, also vielleicht noch später, Asche bei-

1) Vgl. die Veröffentlichung durch Grisar, Römische Quartalschr. 1895, S. 455: Item post ecclesiam sunt Catacumbae, in quibus est puteus, in quo latuerunt corpora apostolorum Petri et Pauli ducentis quinquaginta duobus annis, et inde extracta (sunt) per beatum Cornelium summum pontificem ad instantiam beatae Lucinae nobilissimae Romanae.

2) Eine in der Nähe von S. Sebastiano gefundene heidnische Grabinschrift lautet lehrreich: Huic monumento cedet | hortus in quo tricliae | viniola puteum aediculae | in quibus simulacra Claudiae | Semnes in formam deorum. Schultze, Katak., S. 116. 84.



gesetzt wurde. Damit dürfte schon eine Verschüttung im Jahre 258 ausgeschlossen sein. Und gab es denn in der drängenden Not und Eile der Verfolgung Zeit für Bischof Sixtus, die Triclia darüber erst bauen, dann zweimal mit Stukko überziehen und endlich auch schön ausmalen zu lassen? Und wenn man schon 258 die Wand also beschreiben läßt, wo sollen denn die Leute fast noch hundert Jahre länger, bis zum Abbruch des Raumes, ihre Namen und Ergüsse hingeschrieben haben? Und für die böse Verfolgungszeit soll man das christliche Versammlungslokal nach der Außenseite mit den Pilastern so offen gelassen haben, daß die ringsum benachbarten Heiden ungehindert hineinschauen und eindringen konnten? Das dünkte Lietzmann selbst am Ende seines Buches (S. 182 unten) zu arg von Stygers Fundbericht. Doch hat er sich nachträglich nach eigenem Augenschein an Ort und Stelle damit ausgesöhnt. Nach seinem Bericht in der Znt.W. 1922, S. 154, der durch beigefügten Plan in dankenswerter Weise veranschaulicht wird, ergab die Fortsetzung der Ausgrabung folgendes: Vor jener spitzwinklig laufenden Mauer mit den durchsichtigen Pilastern tat sich ein Tal auf, fast 6 Meter tief, und zwar so, daß der 1 Meter entfernt schroff abfallende Fels von deren Mitte etwa sich halbkreisförmig nach außen bog. So trug der Fels auf der vorspringenden Fläche einen anstoßenden schmalen Hofraum, darunter bot er seitliche Eingänge zu mehreren Grabkammern in seinem Innern, dabei auch zu einer mit den altchristlichen Palmen und Kranz, Anker und Fisch auf Inschriften, und gewährte so der Triclia einen freien Ausblick über die Schlucht, auch durch den Hof, der ebenfalls zwei Pilaster dorthin hatte. Alles zeigt aber deutlich, daß dieses „Tal“ nicht schon vor oder bei und für Anlage der Triclia zugeschüttet wurde. Ihre darum spitzwinklige Mauer mit den Pilastern und die Pilaster des Hofs ebenfalls über dem Felsrand sind noch auf das Tal eingestellt, auch wenn vielleicht ein Stückchen Mauer oder Fläche am Felsen zur Richtung und Raumgewinnung eigens unterfüttert war. Nach der Ausfüllung wäre die Anlage anders ausgeführt worden. Erst später, zum Bau der großen Kirche darüber, wurde Schlucht, Hof und Triclia gleichzeitig ausgefüllt und eingeebnet.

Die Erbauung der Triclia, welche also noch nicht dem blutigen Jahr 258 unter Bischof Sixtus II. angehören kann, fällt in die Friedenszeit seit 313, in der die Christen auch bei Gedächtnisfeiern

sich offen sehen lassen durften. Auch die refrigeria, die frommen, aber leiblichen Erfrischungen zu Ehren des Petrus und Paulus, wie sie Graffiti an der Wand bezeugen, begannen erst im zweiten Jahrzehnt des 4. Jahrhunderts, wie der Jesuit Grossi-Gondi in demselben Jahrgang 1915, S. 231—249 der Römischen Quartalschrift zeigt, in welchem Styger seinen ersten Ausgrabungsbericht veröffentlicht hat. Bemerkenswert ist freilich, wenn auch nur für den zu ermittelnden Endpunkt, daß zu keiner der in der Triclia übrigen Inschriften ein ☧ gesetzt ist, wie doch bei den vielen Inschriften neben der Tür zur Papstkrypta sich einige finden. Aber da die älteste datierte Inschrift mit diesem Zeichen im Lateran IV, 11 vom Jahre 331 stammt, es in Rom bis zum Jahre 451 vorkommend erst allmählich in Gebrauch gelangte, so ist sein Fehlen in den Graffiti von 313 bis ± 340, bis zur Zuschüttung der Triclia für den Bau der Kirche, nur beachtenswert [1].

Leider gibt die groß angepinselte, verstümmelte Inschrift

Προ *Βατιμεω*

so wenig wie alle anderen eine Jahreszahl an. Denn sie kann, wie schon Styger (a. a. O. S. 82) bemerkt hat, vom Maler der Triclia selbst herrühren. Griechische Buchstaben für lateinische Sprache hier und bei Styger, Fig. 4, Tafel 2: *Πετρε ετ* | *Παυλε* | *ιν μετε* haben ihresgleichen in der Inschrift des Lateran IV, 19 (M'Caul Nr. 9) vom Jahre 345 und einer ebenso nachkonstantinischen bei Marucchi I, 196, II, 117: *Δημητρις ετ Λεοντια* ☧ usw. Ferner ist zu vermuten, daß die groß eingeritzte Inschrift

Paule ed Petre petite | pro Victore,

---

1) Das Monogramm findet sich doch noch in einem Graffito eines zugehörigen Ganges in catacumbas: Petre et Paule in mentem habe | te Primum et Primam jugale ejus | et Saturninam conjugem Primi ☧ | et Victorinum patrem . . . in ☧ | semper in aeterno . . . bei Marucchi, Nuovo Bullet. di archeol. crist. 26, 1920, S. 15. Um 390 sehen wir das Zeichen schon zwischen *Α* und *Ω* auf dem Hundehalsband, und gleichzeitig prangt es auf der Bulla entlaufener Sklaven, bei Schultze, Katakomben, S. 259, vielleicht als eine Art Zauber. — Die verstümmelte Inschrift, bei Kraus, R. S. 260, Marucchi II, 477:

CIT ☧ GAL. CONSS	ist wohl weder auf die Consuln von 330 noch 317 oder gar 298 zu beziehen, sondern auf . . . DAGALaifo cons. 366, wie Lat. Mus. V, 7 und bei Marucchi II, S. 579.

obgleich der Name häufig ist, denselben schreiblustigen Verehrer meint, der im Kömeterium des Petrus und Marcellinus gemeint ist in der Akklamation (Marucchi II, 251): Domine libera | Victorem. Daß Paulus fast noch öfter vor Petrus steht als umgekehrt, mag aus alphabetischem Grunde geschehen, ist auch bei Euseb u. a. der Fall. Dabei kommen beide hier als Apostel und Märtyrer, Petrus nicht als Kathedramann in Betracht. Überhaupt verraten die Graffiti hier größte Ähnlichkeit mit denen in der ähnlichen Vorhalle zu den Gräbern des Petrus und Marcellinus, die selbst erst in der diokletianischen Verfolgung gestorben sind, und über deren Tod noch Bischof Damasus, 366—384, nach der ihnen gewidmeten Inschrift in jungen Jahren von ihrem percussor Näheres erfahren hatte. Ferner vergleiche man:

Triclia:	Petr. u. Marcell.	Sonst [1]
1. Paule et Petre a[postoli] Petite pro Na Tivu in perpetuu	Marcelline Petre petite Pro Gall. . . . [c]hristiano (?)	Vincentia in ☧ Petas pro Phoe Be et pro vir Ginio e|jus

2. Petrus et Paulus in men Te abeatis Antonius Bassum [. . .] nius [. . .]e in men [t]e abete Gelasius	☧ (P. u. M.) Criste in mente habeas Mar Cellinu peccatore et Jobi Nu semper vivatis in deo

In der Triclia ist ebenso angeschrieben:

3. XIIII. Kal. Apriles | refrigeravi | Parthenius in deo et nos in deo omnes.

4. Petro et Paulo Tomius Coelius Refrigerium feci.	5. At Paulo Et Pet[ro] Refri[geravi]	6. Dalmatius Botum is promisit Refrigerium

In jenem Kömeterium des Petrus und Marcellinus findet man die Abbildung eines solchen erfrischenden Refrigeriums zu Ehren der Heiligen (bei Marucchi II, 254) [2]. Auch ein Name wie Dalmatius, die ständige Schreibart botum für votum, mangelhafte Grammatik und Bräuche weisen die Inschriften in die erste Hälfte des 4. Jahrhunderts, nicht in die ohnehin ausgeschlossene Mitte des dritten.

---

1) Diese Inschrift gibt de Rossi, R. S. II, S. 320; V. Schultze, Die Katakomben, 1882, S. 322, die andern zwei aus jenem Kömeterium Marucchi, II, S. 246 und 250.

2) Auch bei Wilpert, Malereien der Katakomben, Taf. 167.

Die fortdauernde Anrufung des Petrus und Paulus beweist aber nicht, daß die Reliquien des einen wie des anderen noch in unmittelbarer Nähe lagen. Sie beweist nur, daß dort noch ihre Sepulcra oder ihre Vestigia, wie es klug heißt, sich dauernd befanden und darum beide Apostel zugleich hier sinniger als an jedem anderen Orte Roms angerufen werden konnten. Das ging noch üppiger weiter, als über Triclia und Memoria die große Basilica apostolorum sich erhob, keine Leiber der Apostel mehr sich darin befanden, die Leute aber dort nach wie vor bei den sepulcra und vestigia der Apostel anbeteten und begraben sein wollten und sich Grabkapellen daneben bauten, wenn sie reich und vornehm genug dazu waren [1].

Über die Erbauung der alten, 70 Meter langen, ursprünglich 35 breiten Basilika gab es bisher keine Nachricht, nur Vermutungen, die meist auf das 4. Jahrhundert gingen. Jetzt haben die Ausgrabungen bessere Anhaltspunkte ergeben. Schon am 5. März 1916 berichtete Styger in einer wissenschaftlichen Versammlung in Rom (Nuovo Bullet. di archeol. crist 22, 1916, p. 212) von der Auffindung des Grabsteins eines einjährigen Kindes noch über seinem ursprünglichen Grab im älteren Bodenbelag der Kirche mit Datierung auf Constantius et Julianus cons. 356 und 357, während eine andere auch noch auf dem Grab eines Mädchens namens Matrona im alten Fußboden befindliche auf 400, Stilichone cons., datiert ist, also auf dasselbe Jahr, in dem nach S. 78, 1 wahrscheinlich der Anbau für das Grab des Bischofs Quirinus neben der Apsis hergestellt wurde. Daraus zu schließen, war der Bau der Kirche 356 oder 357 so weit gediehen, daß der Fußboden bereits zu einem Grabe benutzt werden

1) Ein Zusatz zu den Märtyrerakten des Bischofs Quirinus (Acta SS. Jan. I, p. 383) sagt von seiner Bergung in Rom durch die pannonischen Flüchtlinge: quem via Appia miliario tertio sepelierunt in basilica apostolorum Petri et Pauli, ubi aliquando jacuerunt et ubi s. Sebastianus requiescit, in loco, qui dicitur Catacumbas. — Das Salzburger Itinerar sagt davon: et ibi sunt sepulcra apostolorum Petri et Pauli, in quibus XL annorum requiescebant. Von Papst Hadrian I, 772—795, berichtet das Papstbuch: ecclesiam apostolorum foris portam Appiam miliario tertio in loco, qui appellatur Catacumbas ... in ruinis praeventam noviter restauravit. Im Leben Nicolaus' I, 858—867, wird ebenfalls der Ort erwähnt, wo apostolorum corpora jacuerunt. Das Würzburger Itinerar, die Schrift de locis sanctis aus Mitte des 7. Jahrh. zeigt wohl, daß die Kirche bereits nach S. Sebastian genannt wurde, schreibt aber: ubi ipse dormit, ubi sunt et sepulturae apostolorum. Nach den Akten Sebastians (Jan. II, p. 278) liegt dessen Grab in initio cryptae juxta vestigia apostolorum.



konnte. Fortan ließ er sich natürlich ebenso benutzen, wie das allerdings losgelöste Grabschriften von 359, 360, 375 beweisen. Anscheinend wurde also der Bau der Basilica apostolorum an der Appischen Straße ungefähr gleichzeitig mit der Peterskirche im Vatikan vollendet, also wohl auch begonnen, und mit denselben Hilfsmitteln.

War aber die Kirche damals so weit aufgeführt, so hatte man bei dem Beginn des Baues zunächst jene Triclia entsprechend abgetragen, samt Hof und nötigem Teil der Schlucht mit Erde ausgefüllt und gestampft, freilich um als Teil der Kirche bald mit vielen gemauerten Gräbern, oft fünfstöckig, im 4.—9. Jahrhundert belegt zu werden. So mag die Triclia von ca. 313—340 oder noch etwas länger oder kürzer bestanden haben und zu ihren Zwecken benutzt worden sein. Bauweise, Ausstattung, Graffiti, alles spricht für diesen Zeitraum, für keinen früheren.

Schon 1894 hat de Waal (in Bericht und Untersuchung über „Die Apostelgruft ad Catacumbas“, S. 133 ff.) erklärt, daß der vordem mitten in der Kirche errichtete „erste, einzige und Hauptaltar“ der Kirche, der nach Panvinius [1] erst 1559 an die rechte Wand verlegt wurde, doch sicher nicht dem spät dorthin gebrachten Papst Fabianus zu Liebe hierhin gesetzt worden war. Und die noch 1520 in der Bulle Leos X. bezeugten craticulae rechts und links von diesem Altar wollten ja noch die Stellen bezeichnen, an bzw unter denen die Reliquien des Petrus und Paulus geruht hatten [2]. Dadurch wird man darauf verwiesen, in dem gerade darunter neben jener Mauer mit den vielen Akklamationen des Petrus und Paulus gelegenen quadratischen Raum mit dem Mauerwerk aus dem 2. oder 1. Jahrhundert, welcher jetzt jene drei Särge mit der

1) In seiner handschriftlich (Cod. Vat. 6780 f., 43) erhaltenen Descrizione della basilica di S. Sebastiano. Er sagt darin p. 99 auch: prope altare in medio ecclesiae a dextra introeuntibus est craticula ferrea, sub qua jacuisse dicitur s Petrus apostolus multis annis.

2) Es heißt in der schon von de Waal 1893 benutzten, von Grisar, Römische Quartalschrift 1895, S. 409 ff. herausgegebenen Urkunde, S. 454 f.: Item ad caput dicti altaris a manu sinistra versus cimiterium s. Calixti est sepulchrum s. Petri apostoli, ubi sepultus fuit a condiscipulis suis, quando fuit depositus de cruce, dum fuit crucifixus a Nerone in monte Aureo. Item a manu dextra ipsius altaris ad manus versus Sacristiam prope scalam, quae vadit deorsum ad altare s. Sebastiani est sepulchrum s. Pauli ap., ubi fuit sepultus a condiscipulis suis, quando fuit decollatus per Neronem ad tres fontes.

Aufschrift Fabianus (S. 80) auf dem mittleren enthielt, die ursprüngliche Memoria der Apostel Petrus und Paulus zu erblicken.

Indessen hat Styger bei Besprechung von Lietzmanns Buch (l. c. 1915, p. 298) Gründe angeführt und mir brieflich weiter ausgeführt, die ihm wider diese nächste Annahme zu sprechen scheinen und die Apostelgräber weiter im Presbyterium der Kirche suchen heißen. Daß die Triclia und der fragliche Raum daneben nie durch eine Tür miteinander verbunden gewesen sind, hat aber nur dann einiges Gewicht, wenn man beide doch aus so verschiedenem Material gebaute Räume gleichzeitig und im Zusammenhang miteinander entstehen läßt, wie Lietzmann allerdings tut oder tun müßte bei seiner Erklärung des 29. Juni 258. Sind aber die Apostel von Anfang an dort begraben gewesen, und ist die leicht gebaute Triclia erst in konstantinischer Zeit der jetzt möglichen Feiern wegen beigefügt worden, so erklärt sich die Verschiedenheit der Bauart, des Niveaus und auch, daß man nun nicht nachträglich eine direkte Verbindungstür brach. Wozu brauchte jetzt der Fußboden beider Räume gleich zu liegen, wenn schon der Zugang zur Triclia für ihren Fußboden maßgebend war und die ältere Kammer von anderer Seite Zugang hatte?

Weil die gegenüberstehende Mauer der mit den Graffiti beschriebenen und nach dieser Seite weisenden nicht parallel ist, nicht rechtwinklig, sondern in einem spitzen Winkel von 13 Grad verläuft, so beweist dies, daß man dort am Ende des Eigentums war und nach der späteren Apsis der Kirche hin nichts weiter besaß, als einen Meter Breite für Dachtraufe, Sicherheit des Baues und Ausblicks über den schroffen Abgrund. Eine fremde Schlucht lag davor, noch kein anschließendes Terrain (vgl. S. 81).

Daß die alte solide Quermauer, welche den quadratischen Raum von der unregelmäßig gestalteten Triclia trennt, nach der einen Seite weiter läuft und bereits in einer Länge von 18 Metern festgestellt ist, ändert an der Bestimmung oder Benutzung der abgesonderten Kammer nichts. Mag diese Mauer anfänglich eine Reihe von Kolumbarien oder andere Anlagen nach einer Seite eingefaßt und das Eigentum eines Besitzers der Fläche begrenzt haben, so konnte doch jene für sich ummauerte Kammer eine besondere Verwendung finden und zur Beisetzung des Apostels Paulus bzw. auch Petrus gleich benutzt werden.

Der Altar der Reliquien, der mitten darüber in der Mitte der Kirche stand, spricht auch für diese ehrenvolle Verwendung der Kammer, auch wenn sie gelegentlich der verschiedenen Erhebungen, des Paulus im Jahre 258, des Petrus 357, späterer Besucher und Räuber und der gewaltsamen Ummodelung durch den Kardinal Borghese 1613 um Schmuck und Abzeichen gebracht worden ist, auch um die Platonie, welche Damasus wohl hier hatte anbringen lassen, wenn nicht am Altar darüber.

8. Doch ein Punkt verdient noch unsere Aufmerksamkeit. Wenn also rechts und links vom Reliquienaltar des Fabianus die craticulae ferreae andeuteten, wo Petrus und Paulus darunter geruht haben sollten, also zwei verschiedene Gräber oder Särge markierten, wie konnte dann nur die Meinung entstehen, bei ihrer Überführung in den Vatikan und in die Ostiensische Basilika unter Konstantin habe Bischof Silvester die Reliquien auf einer Platte geteilt und sie sogar abgewogen? Schon die laut Dekret des Gelasius (bei Credner, Zur Gesch. des Kanons, 1847, S. 209) von vielen Katholiken in Rom und auswärts „pro antiquo usu" gelesenen Silvesterakten bezeugen diese Apostelteilung. Torrigio (1618, *Le sacre grotte Vaticane*, ed. II, p. 49) erwähnt eine alte Inschrift in der *Paulskirche* über dem Hauptaltar des Wortlauts:

> Sub hoc altari requiescunt gloriosa corpora apostolorum Petri et Pauli pro medietate, reliquia autem medietas reposita est in s. Petro, capita vero in s. Joanne in Laterano.

Jetzt zeigt man noch eine Porphyrplatte in den Vatikanischen Grotten, auf welcher die Gebeine der Apostel geteilt worden sein sollen. Dasselbe bezeugt auch die Grabschrift von Anacletus' II. Vater Petrus Leonis vom Jahre 1128 in der Paulskirche [1]. Auch der S. 52 erwähnte Irrtum des Nikephorus könnte damit zusammenhängen.

Die Entstehung einer solchen Angabe in Rom selbst und ihre Verbreitung setzt voraus, daß Petrus und Paulus vordem in den Katakomben nicht fein getrennt, sondern in einem Grab ruhten,

---

1) Bei Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom, IV, 1870, S. 397 und Marucchi, a. a. O. II, p. 85:

> Te Petrus et Paulus conservent, Petre Leonis,
> dent animam celo, quos tam devotus amasti
> et quibus est idem tumulus. sit gloria tecum.

wie ihren vestigia der Kardinal Borghese im Jahre 1613 ein Grab, wenn auch ein angemessen dünkendes Doppelgrab in der durch älteren Irrtum nahe gelegten „Platonie“ angewiesen hat, und wie z. B. auch Bischof Zephyrinus († 217) und sein Diakon Tarsicius von Anfang an in einem tumulus lagen, wie ich schon bei der Untersuchung über die hl. Cäcilia a. a. O. 1886, S. 23 ff., gegen de Rossi zeigte und Wilpert 1908 glänzend bestätigen konnte.

Die Angabe über die nötig gewordene Teilung der apostolischen Reliquien ist wahrscheinlich erst aufgebracht, jedenfalls verbreitet worden durch die Silvesterakten, wenn nicht schon in der vom Dekret des Gelasius (nach 533?) vorausgesetzten Gestalt, dann in der späteren Überarbeitung vom Ende des 6. Jahrhunderts [1].

9. Mit der Übertragung des B. Fabianus in die nunmehrige Basilika des Sebastian wird es also zusammenhängen, daß den jetzt im Vatikan und an der Ostiensis sattsam gefeierten Aposteln schließlich ihr ad catacumbas längst antiquierter Platz nicht mehr unter dem jetzt dem heiligen Papst Fabianus eingeräumten „Altar der Reliquien“, sondern rechts und links daneben nachträglich angewiesen wurde. Darum mag noch ermittelt werden, wann Fabianus aus der Papstkrypta in Callisti dorthin gebracht wurde.

Erstmals begegnet uns im St. Galler Kodex des Martyrologium parvum Romanum [2] die Angabe: XIII. Kal. [Febr.] Rome Fabiani pape et martyris ad vestigia apostolorum sepulti. Diese Ortsbestimmung könnte freilich eine Erklärung erhalten durch die gegenüber den genauen Ortsangaben von 354: F. in Calisti, S. in Catacumbas, auffällige Angabe aller Handschriften des M. H.: XIII. Kal. Febr. Rome in cimiterio Fabiani episcopi et Sebastiani. Denn hiernach ließen sich beide in einem und demselben Kömeterium — also ad vestigia app. suchen, wo ja Sebastian lag und sehr bekannt war, mochten die Itinerare saec. VII.—VIII. noch jeden von beiden am alten Platze bieten. Doch wie de Rossi im Bullet. crist. 1872, S. 57, n. erwähnt, wird schon 1167 das an jene Basilika anstoßende Kloster Abbatia ss. Sebastiani et Fabiani genannt, damit die Übertragung

1) Vgl. darüber Friedrich, Die Constantin. Schenkung, 1889, S. 82 ff.; Duchesne, Liber Pontif., p. CXIII. 599. Die Akten selbst bei Mombritius II, fol. 279 ff. und bei Surius, S. 375 zum 31. Dezember.

2) Jetzt bei Quentin, Martyrologes du Moyen-Age, Paris, 1908, p. 415. Bisher am besten vor Georgius' Ausgabe von Ados Martyrol., Rom, 1745.

des letzteren dorthin vorausgesetzt, jene Angabe also glaubhaft gemacht. Das kleine Römische Martyrologium hat aber Ado, 859 bis 874, nach seinem Zeugnis für sein eigenes Martyrologium benutzt, es diesem auch vorgesetzt, indem er es für alt und vom Papst an den Bischof von Aquileja gesandt hielt, während es noch neu, bzw. in der Zeit Leos IV., 847—854, ergänzt war (wie ich in der Untersuchung über die IV Coronati, Zeitschrift f. KG. V, S. 482 f. gezeigt habe und schon Valesius im Anhang zu Eusebs KG. vermutete).

Folgt also für die fragliche Übertragung des Fabianus die Zeit vor Ado, so kann man zunächst an Paschalis I., 817—824, denken, der nach dem Papstbuch und einer erhaltenen Inschrift, auch bei Marucchi III, S. 325 f., die in den zerfallenden Kömeterien liegenden Leiber vieler Heiligen am 20. Juli 818 nach der Kirche S. Praxedis bringen ließ, 2300 an der Zahl. Unter den zuerst genannten dreizehn Bischöfen steht als fünfter Favianus, ganz wie er auf dem Sarg S. 80 genannt ist. Wie summarisch dieses Massenverzeichnis ist, ersieht man schon daran, daß Stephanus von Paul I., 757—767, und Lucius von Hadrian I., 772—795, bereits herausgeholt waren, Antherus, Lucius, Sixtus und Felix auch auf jener alten Tafel in *S. Sisto stehen*, vgl. S. 46. Zudem läßt das Papstbuch (ed. Duchesne II, p. 58, c. XXV) denselben Paschalis im Oratorium der Märtyrerbischöfe Xistus und Fabianus noch einzeln genannten Schmuck anbringen, wobei man doch an die Papstkrypta und nicht an die *ecclesia* parva ubi decollatus est s. Xystus (Itin. Salzb.) über der Prätextatkatakombe zu denken hat, so daß man dort beide Heiligen noch nach 818 voraussetzen muß.

Nunmehr ist aber in Erinnerung zu bringen, daß der nachfolgende Papst Eugen II. auf Wunsch des um ihn verdienten Ludwigs d. Fr. *und* auf Bemühen des Abtes Hilduinus und seines Abgesandten *Radoinus* den hl. Sebastianus selbst im Jahre 826 nach S. Medardus in Soissons auslieferte, welche Übertragung der Mönch Odilo ausführlich beschrieben und fränkische Chronisten verzeichnet haben [1]. Wie man diesen Haupttheiligen nachher doch wieder in Rom besitzen, ihn ganz und auch seinen Kopf noch allein mehrmals überführen konnte, darf hier wie bei der hl. Cäcilia (a. a. O. S. 60) u. a.

1) Vgl. **Mabillon**, Acta SS. ord. Bened. Saec. IV, 1, p. 392, **Bolland**. Jan. II, p. 278, **Baronius** zum 20. Jan. und zu S. Medardus am 8. Juni im Martyr. Rom.

römisches Geheimnis bleiben. Da er damals nicht halb, sondern ganz fortgeholt war, der 20. Januar aber in S. Sebastiano nach wie vor gefeiert sein wollte, fand sich kein geeigneterer Ersatzmann als der Bischof Fabianus, der am selben Tage gefeiert wurde. Damals also wird ihm der alte „Altar der Reliquien“ eingeräumt worden sein, so daß sich der Platz für die Vestigia apostolorum rechts und links daneben ergab, während ihr Grab einst mitten darunter sich befunden hatte, der Altar des Sebastian sich aber bis 1613 unten in der Katakombe befand [1].

Diese Auffassung und Chronologie stimmt mit der Angabe des Papstbuches (l. c. II, 13, 7 f.), Leo III. 795—816, habe et inibi super tumbas apostolorum Petri et Pauli vestes II de stauraci et fundato seu blati gemacht. Denn wenn auch Grisar und Lietzmann (S. 115) in anderem Zusammenhang das wieder übersahen, so hat derselbe Leo im selben Zuge auch daneben super sepulcrum S. Sebastiani vestes majores duas und dem hl. Petrus im Vatikan noch mehr kunstvolle (vestes) Decken gestiftet: zur Abwechslung am Apostel-tag, Himmelfahrt und Pfingsten. Zu zwei damals getrennten Apostelgräbern ad catacumbas hätten vier Decken gehört.

Und so bestätigt sich auf eine unerwartete Art meine längst ausgesprochene Vermutung, daß der Apostel Petrus in Rom ebenso am Grab wie am Todestag des Paulus Teil bekam, weil man sonst nichts eigenes von ihm wußte und er nur im Schatten des Paulus aufstieg, den er später als brauchbarster „Fürst der Apostel“ selbst in Schatten stellte [2].

Im übrigen sind die Ergebnisse unserer Untersuchung folgende:

1. Die Gräber des Paulus und Petrus wurden von Anfang an in Catacumbas an der Appischen Straße gezeigt.

---

1) Vgl. noch de Waal a. a. O. 1894, S. 119, 2 über spätere Translationen Sebastians. — Von Übertragung des Hauptes mit andern Heiligen-Häuptern nach der Kirche der IV coronati durch Leo IV. berichtet die alte Inschrift dort in Übereinstimmung mit dem Papstbuch.

2) In der Unters. der Petrusakten in ZKG. XXXII habe ich bei Beleuchtung der interessanten Örtlichkeiten in Rom bei dem an den Ort der Fortuna redux (Augustus redux), der Kirche Fasciola, angeknüpften Domine quo vadis S. 180 f. noch übersehen, daß dies einfache Übersetzung ist von Joh. 13, 36, wo Petrus in Jerusalem fragt: *κύριε, ποῦ ὑπάγεις*; wieder ein Zug neben den andern, die von Jerusalem stammen.



2. Der römische Gajus meint um das Jahr 200 unter den τρόπαια der Apostel im Vatikan und der Straße nach Ostia nicht ihre Gräber, sondern die Stätten ihres ruhmvollen Zeugentodes, den auch seine Zeitgenossen betonten.

3. Am 29. Juni 258 veranstaltete der Bischof Sixtus zur Vorbereitung seiner Gemeinde auf die bevorstehende valerianische Verfolgung eine Feier der Märtyrerapostel: des Petrus in Catacumbas, des Paulus aber schon an der Ostiensischen Straße, weil hier eine Privatperson ein zur gottesdienstlichen Versammlung geeignetes horreum zur Verfügung gestellt hatte, und darin die Reliquien jetzt eine würdige Ruhestätte fanden.

4. Petrus dagegen mußte bis zum Jahre 357 in Catacumbas verbleiben, bis erst Konstantins Macht und Gunst den geeigneten Platz für eine Kirche im Vatikan zur Verfügung stellte und sein Sohn Konstantius dieselbe vollendete.

5. Gleichzeitig damit ist die Basilika der Apostel an der Via Appia vollendet worden, wo nach wie vor die Sepulcra und Vestigia der Apostel verehrt wurden, wo aber die neuerdings ausgegrabene Triclia mit den Anrufungen der Apostel von *zirka* 313—340 bestanden hatte.

6. Wie das Grab an der Appischen Straße Paulus erst allein inne hatte, dann mit Petrus teilen mußte, so war der 22. Februar erst der Todestag Pauli, wurde darauf auch der Todestag des Petrus, wie auch Silvius Polemius 448 aus einer alten römischen Quelle bewahrt hat, und sodann folgerichtig der Tag, an dem der Apostelfürst sterbend die bischöfliche Kathedra für seine Nachfolger stiftete.

7. Bald sollte er aber selber erster römischer Bischof gewesen sein und als solcher am 18. Januar zuerst die Kathedra bestiegen haben, wonach man zur Wahrung des Parallelismus an der Oktave dazu, am 25. Januar, Pauli Entrückung und Bekehrung feierte.

8. Weil Paulus und Petrus in Catacumbas ein gemeinsames Grab hatten, kam durch die Silvesterakten die Sage auf von der Teilung ihrer Gebeine durch Silvester bei ihrer Übertragung in die konstantinischen Basiliken.



9. Durch Übertragung des Bischofs Fabianus aus der Papstkrypta unter den Hauptaltar in der ehemaligen Basilika der Apostel (S. Sebastiano) im 9. Jahrh. wurden die Apostelgräber nunmehr rechts und links daneben gezeigt, bis sie 1613 von dem Kardinal Borghese nicht ohne Vorgang in die um 400 für den Bischof Quirinus von Siscia gebaute „Platonie" verlegt wurden, von Dr. Styger nunmehr aber mitten unter der Kirche in der längst alles Schmuckes beraubten Memoria ausgegraben worden sind.

Der Investiturstreit in Frankreich

Von Dr. Willi Schwarz, Sulzbach a. Kocher

(Fortsetzung und Schluß)[1]

III. Der Investiturstreit unter Viktor III. und Urban II., und seine Beilegung

1. Erst nach dem Tode Gregors VII. konnte offenbar werden, wieweit der unter ihm entfesselte Streit mit den weltlichen Mächten etwa sein persönliches Werk war, nicht den Erfordernissen der Kirche und Kräften der Zeit entsprang. Ein gewisser Rückschlag blieb freilich nicht aus. Die kirchliche Verständigungspartei gelangte mit der Erhebung des Abts Desiderius von Monte Cassino, als Papst Viktor III., an die Leitung der Kirche. Schon die Namengebung nach dem letzten deutschen Papst mochte Programm sein. Es waren Desiderius und Abt Hugo von Cluny gewesen, die Anfang 1083 unter sich eine Verbrüderung eingegangen[2] und dann am meisten auf das Zustandekommen der schließlich doch mißglückten Friedenssynode gedrängt hatten. Der Sieg der Cluniazenser über die Gregorianer, wenn man somit den Umschwung auf diese Formel bringen darf, mußte in Frankreich in besonderem Maße fühlbar werden. Hier verfügten beide Parteien über starke Kräfte, verkörpert in dem Abt von Cluny selbst und anderseits in den alten gregorianischen Legaten Hugo von Lyon und Richard von Mar-

1) Abschnitt I—II sind im vorigen Bande, S. 255 ff. veröffentlicht worden.

2) Petri Chron. Cas. MG. Script. VII, S. 741: societatem Cluniacensium fratrum nostrae congregationi adiungens.

seille. Schon bisher hatten sie still und offen rivalisiert. Von dem Ausfall der Papstwahl hing es ab, wem das Feld gehöre. Es ist gar nicht so unwahrscheinlich, wenn erzählt wird, Hugo von Lyon sei unter den Männern gewesen, die Gregor selbst für seine Nachfolge vorgeschlagen habe [1]. Doch die Stimmung war Hugo nicht günstig, und außerdem kam er zu spät. Statt an der Spitze der Kirche sah er sich und seinen Kollegen Richard aus ihr ausgestoßen, durch die Synode von Benevent im August 1087; und wenn die Cluniazenser ihn jetzt als Exkommunizierten mieden, konnten sie sich sogar auf die Anweisung des Papstes selbst berufen [2]. Um den Bruch mit der Vergangenheit vollkommen zu machen, knüpfte Viktor die seit langem unterbrochenen Beziehungen mit König Philipp wieder an [3].

Sein Pontifikat war zu kurz, als daß sich der damit eingeleitete neue Kurs in Einzelheiten und in aller Tragweite überschauen ließe. Aber es behielt seine Bedeutung dadurch, daß auch der Nachfolger aus dem einmal eingeschlagenen Geleise nur langsam wieder ausbiegen wollte oder konnte. Urban II., bisher Bischof von Ostia, Franzose von Geburt, war nacheinander durch die Schule Clunys und Gregors VII. gegangen. Mit der Geschmeidigkeit seiner Landsleute wußte er seinen Weg zu finden. Nicht zuletzt dieser Eigenschaft verdankte er auch den römischen Stuhl. Obschon zunächst ein Gegner der Wahl des Desiderius, hatte er sich der Lage anbequemt, ihn selbst nach der herkömmlichen Aufgabe seines Amtes zum römischen Bischof geweiht. Und so verstand er auch als Papst, die gegensätzlichen Ziele seiner beiden Vorgänger zu versöhnen, zugleich zu verfolgen, ohne in ihre Härten zu verfallen.

Nichts zeigt das besser als seine Stellung zu Südfrankreich und Spanien, die zugleich für seine spätere Politik entscheidend werden sollte. Richard von Marseille wurde vom Banne gelöst, wie wohl gleichzeitig auch Hugo von Lyon; im Februar 1089 bekam er die Privilegien seiner Abtei bestätigt [4]. Wenn ihm

1) Hugo Flav. MG. Script. VIII, S. 466 f.; Jaffé, Bibl. V, S. 143.

2) Petri Chron. Cas., S. 751 f.; Hugo Flav., S. 466 Hugo von Lyon an Mathilde von Tuszien.

3) Rer. Ital. Script. VI, col. 32 Petrus Diaconus, De viris illustribus Cas.: factus dehinc sedis apostolicae pontifex scripsit ad Philippum regem Francorum, ad Ugonem Cluniacensem abbatem quamplurimas epistolas.

4) Cartulaire de Saint-Victor de Marseille, par Guérard, in: Coll. de documents inédits II, S. 205.

gleichzeitig vom Papste ein spanisches Kloster übertragen wurde, so war das jedoch nur ein Schmerzensgeld für die spanische Legation, die ihm versagt blieb. Alle seine Anordnungen in Spanien wurden für ungültig erklärt [1]. Vielleicht denselben, den Gregor als zu ungebildet für das Erzbistum Toledo verworfen hatte, den Cluniazenser Bernhard, anerkannte Urban, gab ihm Pallium und Primat über ganz Spanien, so schlecht das mit den Ansprüchen des Erzbischofs von Narbonne zu vereinigen war [2]. Seinen Vorschlag holte er ein, als er die Legation für Spanien neu vergab, an den Presbyterkardinal Rainer, wieder einen Mönch [3]. Das waren alles Zugeständnisse an die Spanier und Cluniazenser zumal, und man kann nicht sagen, daß sich das Lockerlassen der Zügel hier schlecht bewährt hätte. Was unter Gregor immer Anspruch oder leere Zusage der Gegenseite geblieben war, wurde mit einem Male wirklich. König Sancho von Aragon erinnerte sich einer früher vollzogenen Tradition an die römische Kirche und wollte jetzt den seither schuldig gebliebenen Zins bezahlen [4]. Graf Berengar von Barcelona wurde Vasall des Papstes und nahm unter einem Zins von fünf Pfund Silber jährlich von ihm sein Land zu Lehen [5]. Es war das Schlußstück in der Beherrschung des westlichen Mittelmeerbeckens durch den Papst; die ganze Küste entlang von Sizilien, Capua über die Provence, das Languedoc (Maguelonne) bis Barcelona hin zog sich ein Kranz päpstlicher Vasallenländer. Die größte Macht des christlichen Spanien freilich, Kastilien und Leon unter König Alfonso, blieb in der ausschließlichen Obödienz der Cluniazenser, denen 1090 der Zins sogar verdoppelt wurde [6].

1) Mansi XX, S. 680 Urban an Alfonso von Kastilien: quod ergo ille tunc gessit, quem Victor papa sanctae memoriae III. legatione privaverat, nos irritum judicamus.

2) Reg. IX, 2 Gregor an Alfonso; Mansi XX, S. 680 Urban an denselben; an den Abt von Cluny, ebd. S. 698; RHFr. XIV, S. 692 Urban an den Legaten Rainer.

3) Mansi, S. 697 Urban an Bernhard von Toledo.

4) Sancho an Urban, Neues Archiv V, S. 359: et, ut sibi servirem, semper in mente habui, quamvis, sicut deberem, opere non complevi; Urbans Antwort, Löwenfeld, Epistolae ineditae, S. 63.

5) 1091, Mansi, S. 649, dazu Hist. de Languedoc III, S. 459.

6) Aus Anlaß eines Aufenthalts des Abts von Cluny in Burgos, Recueil des chartes de Cluny IV, S. 809; vgl. Bernold MG. Script. V., S. 457 z. 1093: ... rex Hispaniae Aldefonsus in fide catholicus et in conversatione Cluniacensis abbatis obedientiarius ... infinitam pecuniam Cluniacum direxit.

Auf der Rückreise nach Spanien hielt Bernhard von Toledo um Pfingsten 1090 im päpstlichen Auftrag ein Konzil in Toulouse [1]. Die päpstliche Sache war im Languedoc doch nicht so fest gegründet gewesen, wie man hätte meinen können. Die Zeit der Ohnmacht Roms war nicht ohne Umwälzungen geblieben. Graf Raimund von Saint-Gilles, aufgeweckter als sein Bruder Wilhelm [2], hielt die Gelegenheit für gekommen, um sich auf Kosten seiner Verwandten und Nachbarn im Osten und Westen auszubreiten. 1088 erscheint er mit den neuen Titeln eines Grafen von Toulouse und Markgrafen der Provence [3]. Arles und Narbonne, die von Hugo von Die seinerzeit neu besetzten Erzbistümer, hatten schwere Jahre. Büßte Narbonne eine Reihe Güter ein [4], so wurde in Arles Erzbischof Gibelin gefangen und zur Abdankung gezwungen [5]. Sein Vorgänger Aicard kam wieder empor, und das im Bunde eben mit dem Grafen Raimund und gegen Bertram, den bisherigen Grafen der Provence und Vasallen der römischen Kirche [6]. Nicht minder mußte das päpstliche Kloster Saint-Gilles, wie schon in den 70er Jahren die Faust des Raimund von neuem fühlen. Als Bernhard erschien und dem Languedoc zeigte, daß in Rom wieder ein fester Wille eingekehrt war, da verstand es Raimund trotz seiner mehrfachen Rückfälligkeit rasch, sich wieder als den willfährigen

1) Bernold, S. 450 zu 1090.

2) vivacioris spiritus, Wilh. Malm; RHFr. XIII, S. 7 A (b).

3) Hist. de Languedoc V, S. 707 gegen 1085, ebd. S. 697, wo unter den sonst vollständig aufgezählten Herrschaftstiteln Provence und Toulouse noch fehlen.

4) Urban an Klerus, Volk und Vicomte von Narbonne, sowie an Raimund RHFr. XIV, S. 694.

5) Urban an die Suffragane von Arles RHFr. XIV, S. 696.

6) Hist. de Languedoc V, S. 584 Zugeständnisse des Raimund an Aicard, unter anderem Überlassung von Rhônezöllen, für den Fall, daß er selbst in ihren Besitz kommen sollte: et de lexda navigiorum et navium, quae montatio vocatur, quam Bertrannus comes habet apud Arelatem, si ipse habere poterit, medietatem donat usw. Vgl. Schaube, Handelsgeschichte, S. 101, der allerdings wohl nicht richtig interpretiert und der üblichen Ansetzung gegen 1070 folgt. Aicard unterzeichnet 1090 eine Urkunde wieder als Erzbischof, Albanès, Gallia Chr. Noviss. III, col. 182. Für die unklare Lage in Arles vgl. die Notiz einer hier 1087 ausgestellten Urkunde: cum consilio comitum sive comitissarum, qui tunc temporis regere videbantur regnum Provincialium hominum ..., quia tunc temporis non erat dux nec marchio qui rectam justitiam faceret, zitiert in Hist. de Languedoc IV, S. 74.

Sohn der Kirche aufzuspielen. Auf dem Konzil in Toulouse versprach er die Schäden seiner Übergriffe gegen Saint-Gilles wieder gutzumachen[1]. Gegen seine großen Usurpationen brachte der Papst anscheinend keinen Widerspruch auf. Er begnügte sich mit der Wahrung seiner Lehenshoheit über die Provence[2] und zog es vor, den jetzt bei weitem mächtigsten Herren Südfrankreichs, Markgrafen der Provence, Herzog von Narbonne und Grafen von Toulouse, dadurch umsomehr in seiner Ergebenheit zu halten. Ja er erleichterte ihm die widerrechtliche Ausdehnung seiner Herrschaft, wenn er seinem Opfer, dem Grafen Wilhelm, und dessen geistlichen Ratgebern jetzt mit Strafen und Vorwürfen zusetzte. Hunald von Moissac sei „gegen den Willen der römischen Kirche" Abt geworden und wurde abgesetzt[3]. Bischof Isarn von Toulouse mußte sich förmlich reinigen[4]. Und das waren die Männer, die zuzeiten Gregors hier die Vorkämpfer der Reform gewesen waren! Graf Wilhelm von Toulouse sah ein, daß seine Zeit um war. Er ging bald darauf auf Pilgerschaft nach dem heiligen Lande, von der er nicht zurückkehrte. Seine Länder blieben seinem Bruder Raimund[5].

Aquitanien war vor Erschütterungen bewahrt geblieben, obschon Graf Wilhelm VIII. 1086 starb und sein Sohn Wilhelm IX., der Troubadour, nicht lange in den Bahnen des Vaters blieb. Das war vornehmlich der Person des päpstlichen Vikars Amat zu danken, der bei seiner stillen Reformtätigkeit nie sehr hervorgetreten war und auch unter Viktor III. im Amte bleiben konnte[6]. 1089

1) Gallia chr. VI, Instr. 182 = Jaffé, Reg. Pont. Rom. I, 5540; Hist. de Languedoc V, S. 707.

2) In der päpstlichen Urkunde vom 22. Juli 1096 wird Raimund als „potentatus sui partem a Romana ecclesia detinens" bezeichnet, Hist. de Languedoc V, S. 744f. Das bezieht sich wohl auf den provençalischen Besitz. Für diesen vgl. den Ehevertrag von Raimunds Sohn mit der Elicta von Burgund Hist. de Languedoc V, S. 738 und den Teilungsvertrag 1125 mit den Grafen von Barcelona, ebd. S. 935.

3) Die Schreiben Urbans an den Grafen Wilhelm von Toulouse und Bischof Gerald von Cahors, RHFr. XIV, S. 710 und 711, die früher anzusetzen sind als Jaffé a. a. O. 5534 will.

4) Siehe oben S. 95 Anm. 1.

5) Vgl. für die wenigen sicheren Daten zur Geschichte der toulousanischen Dynastie Molinier in Hist. de Languedoc XII, S. 232.

6) Urban an Pons von Rodez NA. V, S. 363 = Jaffé, Regesta 5389.

gelang es ihm, auf den erzbischöflichen Stuhl von Bordeaux vorzurücken [1].

Anders im Norden. Die papstlose Zeit und die Absetzung des Legaten ließen den König wieder freier atmen. Sein Einfluß auf die Besetzung der Bistümer war im Wachsen. Für Reims konnte die Weihe des Rainald vorgenommen werden. Während der Sedisvakanz holte dieser sich in Rom von den Kardinälen das Pallium [2]. Nach dem Tode des kirchlichen Rudolf I. von Tours wurde Rudolf II., bisher Archidiakon im gut königlichen Orléans, erhoben, der selbst wieder seinen Vetter Johannes auf den Stuhl von Orléans brachte [3]. Da Richer von Sens immer zum König gehalten hatte, so waren die drei für den König wesentlichen Erzbischöfe wieder geschlossen um ihn. Bei den Bistümern zeigt sich, soweit ihre Besetzung sich verfolgen läßt, dieselbe Erscheinung. In Soissons kam der vom Legaten geweihte Arnulf nie ins Bistum [4]. Auf den Ursio folgte hier ein gleichfalls königlicher Hilgot [5]. Ursio von Beauvais, ums Jahr 1085, war offenbar königstreu [6]. Für Meaux verwarf Richer von Sens 1085 den vom Legaten bestellten Robert und weihte selbst einen Walter [7]. Wenn endlich in Langres 1085 Robert, der Bruder Herzog Hugos von Burgund, Bischof wurde, so war auch das auf ein freundschaftliches Verhältnis der Burgunder zum König gegründet [8]. Wieweit das so frisch ausgebesserte Gebäude standhielt, mußte freilich erst der nächste Sturm zeigen. Es sprach nicht für seine Beständigkeit, wenn schon im ersten Jahr Urbans auf eigenen Antrieb hin drei Bischöfe nach Rom eilten, ihre Vergehen — Simonie und Investitur durch den König — bekannten und ihr Amt bedingungslos niederlegten. Es waren Heinrich von Soissons, Fulco von Beauvais und Gaufred von Chartres. Jene beiden bekamen dann 1089 ihr

1) Der Wahlbericht der Bischöfe Gallia Chr. II Instr. 446; über das Konzil von Saintes, auf dem die Wahl stattfand, Mansi, S. 721.

2) Neues Archiv V, S. 361 f. = Jaffé 5385 Urban an Rainald.

3) Gallia chr. XIV, S. 70; Ivo Bf. S. 66.

4) Siehe Bd. V, S. 312.

5) Prou, S. 299, 3.

6) Prou, S. 299, 8.

7) RHFr. XII, S. 279 Clarius, Chron. S. Petri Vivi.

8) RHFr. XI, S. 203 Chron. Besuense; vgl. Prou, S. 284 die Urkunde König Philipps 1085 für den Abt von Flavigny, einen anderen Bruder des Herzogs, wo es von diesem heißt: tum eius amore, qui nobis carnis junctus est affinitate.

Amt zurück, Fulco vor allem durch die Verwendung des Abtes Anselm von Le Bec. Sie hatten dem Papste einen Gehorsams- und Treueid zu schwören, sich zu verpflichten bei Weihen von Laieninvestierten nicht mitzuwirken [1]. Um dieselbe Zeit wurde auch Rainald von Reims gemahnt, keine solche Weihen zu vollziehen [2].

Urban II. hielt also am Investiturverbot durchaus fest, war aber geneigt zur Besserung bereite Bischöfe zu schonen. Die Legation des Hugo von Lyon erneuerte er nicht; Anselm von Le Bec scheint seine Aufgaben teilweise übernommen zu haben [3]. Rainald von Reims wurden Weihnachten 1089 seine Privilegien bestätigt, darin auch, daß er seinen Gerichtsstand nur vor dem Papst haben sollte, also eben das, um was Manasse I. so fruchtlos gekämpft hatte. Sein Primat aber war jetzt nur in der Ausdehnung über die Secunda Belgica, d. h. die Provinz Reims gefaßt, nicht in der ursprünglichen über ganz Gallien [4]. Aus alledem schaut deutlich das Bestreben des Papstes, eine mittlere Linie einzuhalten, von dem Erbe Gregors VII. zu behaupten, was möglich war, ohne mit dem Königtum aufs neue sich zu verfeinden. Wieviel davon auf die innere Überzeugung des Papstes zu setzen ist, wieviel auf die Rücksicht auf seine eigene

1) NA. V, S. 360. Der Zeitpunkt ist festgelegt durch ein gleichzeitiges Schreiben an Anselm von Le Bec, RHFr. XIV, S. 699, für dessen Ansetzung zu 1089, Aug. 1., ich mit Jaffé, Regesta 5406 übereinstimme. Der hier erwähnte Bischof Heinrich ist noch zu belegen Recueil des chartes de Cluny V, S. 26 im Jahre 1093: S. Heynrici, olim Suessionensis episcopi, tunc Cluniacensis monachi. Der Name des Bischofs von Beauvais erscheint in dem Schreiben Urbans vom 13. Mai 1090, RHFr. XIV, S. 701 (das Jahr ergibt sich aus der Bemerkung, daß „anno praeterito" der Bischof sich vor dem Papst gereinigt habe, gegen Jaffé, Regesta 5522 z. 1094). Vgl. dann dazu Ivo Bf. 3, der dem Papst die Behelligung des Fulco durch Rainald von Reims anzeigt. Daraus ist dann wieder zu schließen, daß die Weihe Ivos zum Bischof von Chartres vor den Mai 1090 fällt. Die Schreiben Urbans anläßlich dieser Weihe, RHFr. XIV, S. 698, datiert Capua Nov. 24., sind, da 1088 dafür nicht in Betracht kommen kann, somit ins Jahr 1089 zu setzen, gegen Jaffé, Regesta 5438 und 5439 z. 1090.

2) NA. V, S. 361: illud autem summo opere sciveris observandum, ne a laicis investituram accipientibus manum imponas.

3) Anselmi epp. bei Migne, Bd. 158/159, II, S. 33, die Antwort auf das Anm. 1 erwähnte Schreiben Urbans: er (Anselm) habe auf Bitten des Königs und des Klerus von Beauvais der Wahl des Fulco seine Zustimmung gegeben; also eine Überwachung der Wahl zu einem französischen Bistum, die sich freilich auf besonderen, für Beauvais beschränkten Auftrag des Papstes beziehen mag.

4) Siehe Bd V, S. 304 Anm. 3.

Lage, ist nicht abzuwägen. Im Sommer 1090 mußte er vor Wibert aus Rom nach dem Süden weichen. König Philipp hatte sich schon 1089 für ihn und gegen Wibert erklärt und tat es 1091 wieder[1]. Das war von höchster Wichtigkeit für die systematischen Geldsammlungen, die jetzt Urban nach dem Vorbild Gregors wieder aufnahm. Im Süden, in Südburgund, Aquitanien und Gascogne, hatte Abt Rainald von Saint-Cyprien in Poitiers die Sammlung, die sich nicht bloß auf die ordentlichen Einnahmen des Laterans, besonders die Zinsen der romunmittelbaren Klöster, erstreckte, sondern darüber hinaus auch auf besondere Spenden zur Befreiung des Papstes. Und über alles war sorgfältig Liste zu führen[2]. Für das nördliche Frankreich, auch die Normandie war zu demselben Zweck der Subdiakon Roger bestellt[3].

Reibungen mit Frankreich, aber weniger mit dem König als mit den Metropoliten, blieben auch jetzt nicht aus. Als Fulco von Beauvais, von Rom freigesprochen, zurückkam, wollte ihn Rainald von Reims nochmals zur Rechenschaft ziehen, sodaß der Papst ihn zurechtweisen mußte, er könne doch nicht eine von ihm gefällte Entscheidung anfechten[4]. In Chartres, wo die Absetzung des Gaufred bestehen blieb, war Ivo gewählt worden, der Vorsteher der Regularkanoniker von Beauvais, ein durch seinen sittlichen Eifer wie seine kanonistische Gelehrsamkeit hervorragender Mann[5]. Der König selbst nötigte ihn zur Annahme der Investitur[6]. Jetzt war es der Erzbischof Richer von Sens, der sich auf Betreiben des Pariser Bischofs, Oheims des Abgesetzten, um die Weihe zu drücken suchte. Ivo wußte einen Ausweg und holte sie sich vom Papste selbst in Capua. Als er zurückkehrte, machte ihm Richer mit den Bischöfen von Paris, Meaux und Troyes zusammen den Prozeß. Unter der Anklage, die Umgehung der Weihe durch den zuständigen Erzbischof komme einem Majestätsverbrechen

1) Bernold, S. 450 z. 1089: literas Philippi regis Francorum debitam ei subjectionem promittentis suscepit; ebd. z. 1091.

2) Die Schreiben Urbans RHFr. XIV, S. 696 und 697.

3) Urban an Lanfrank Migne 151, S. 286 = Jaffé, Regesta 5351, an Anselm von Le Bec s. oben S. 98 Anm. 1, dazu Ivo Bf. 16 und 18.

4) Siehe oben S. 98 Anm. 1.

5) Urban bei der Weihe Ivos, Bf. 2: ab infantia sacris est litteris eruditus et canonum institutis edoctus.

6) Bf. 8: cum virga pastorali a rege mihi intrusa.

gleich, wollten sie in Etampes über ihn richten[1]. Ivo leistete der Vorladung keine Folge. Es gelang ihm wie auch Fulco von Beauvais bald danach, die Gnade des Königs wieder zu gewinnen, falls er sie je verscherzt hatte[2]. Derselbe Gang wiederholte sich in Arras etwas später. Urban wollte den im August 1092 erfolgten Tod des Bischofs Gerard von Cambrai zu einem Schlag gegen den deutschen König benützen. Diesem unterstand ja das Bistum. Das französische Gebiet der Diözese sollte als selbständiges Bistum Arras davon abgetrennt werden[3]. Der Graf von Flandern, zugleich Graf von Arras, sah mit gemischten Gefühlen zu, sosehr ihm auch der Papst zu dieser Vergrößerung seines Ansehens Glückwünsche darbrachte[4]. König Philipp vollends war dem neugeschaffenen Bischof von Arras, Lambert von Guines, zunächst gar nicht gewogen. Ende 1093 konnte dieser auf seiner Reise nach Rom nur mit aller Vorsicht und Angst an dem gut königlichen Troyes vorbei[5], und 1095 auf seiner Reise nach Clermont wurde er, vermutlich in des Königs Auftrag, abgefangen[6]. Die feindselige Haltung des Königs galt aber sicher mehr dem Lambert persönlich, der ohne all sein Zutun gewählt und in Rom geweiht wurde, als der Verselbständigung von Arras. Ludwig VI. wenigstens hat später gegen eine drohende Wiedervereinigung mit Cambrai an den Papst den schärfsten Protest eingelegt[7]. Der Hauptwiderstand aber lag beim Erzbischof von Reims, der den Verlust von Cambrai für seine Provinz als Folge befürchtete[8]. Er vertagte die Weihe immer wieder, die schließlich

---

1) Bf. 12: dicens me in regiam majestatem offendisse, qui a sede apostolica consecrationem praesumpseram accepisse.

2) Ivo von Chartres und Fulco von Beauvais beim König Anfang 1092, Prou, S. 327, 1.

3) Urbans Schreiben vom 2. Dez. 1092 RHFr. XIV, S. 738 = Jaffé, Regesta 5472; RHFr. XIV, S. 747: divisio duorum regnorum, Francorum scilicet et Teutonicorum, sit episcopatus nostri meta; für das Motiv des Papstes s. RHFr. XIII, S. 459 Chron. von Saint-Bertin.

4) Urban an Robert II. RHFr. XIV, S. 749, Erzbischof Rainald an denselben ebd. S. 752.

5) RHFr. XIV, S. 745: et licet apud Trecas cum periculo et timore sit demoratus pro odio Philippi regis Francorum Roberti comitis Flandriae.

6) RHFr. XIV, S. 754 = Jaffé, Regesta 5584, Urban an Werner, Sohn des Pons.

7) Luchaire, Louis VI, Introd. S. CXXXVI.

8) RHFr. XIV, S. 747, die Reimser Kirche befürchtet, ne Cameracenses ex hoc facto accepta occasione se ab Remensi ecclesia abrumperent, cum et civitas

im Winter 1093/1094 in Rom vorgenommen werden mußte[1]. Lambert von Arras und Ivo von Chartres, die beiden vom Papste geweihten Bischöfe, wurden für das folgende Jahrzehnt die Vermittler des päpstlichen Einflusses in Frankreich. Nicht als ob sie die Interessen der französischen Kirche und Krone, wenn es sein mußte, nicht auch gegen den Papst zu wahren verstanden hätten. Eben das kennzeichnet die neue Generation Urbans II., daß sie nicht mehr in willenlos ergebene Werkzeuge des Papsttums auf der einen, in unbedingt widerstrebende Anhänger der weltlichen Macht auf der anderen Seite zerfällt. Eine Partei, die beiden Mächten gerecht zu werden suchte, hatte sich gebildet und war jährlich im Zunehmen an Zahl und Einfluß.

Eingriffe des Papsttums in die Bistumsbestimmungen abzuwehren, überließ der König den Erzbischöfen, wenn auch seine Politik bei ihrer Doppelzüngigkeit, die sie immer auszeichnete, sich vielleicht da und dort hinter diesen verbarg. So waren denn auch, als es jetzt zu einer Trübung der freundlichen oder doch korrekten Beziehungen kam, nicht kirchenpolitische Gegensätze die Ursache, sondern ein persönlicher Handel des Königs. Schon gegen 1087 scheint König Philipp seiner Gemahlin, der Berta von Holland, überdrüssig gewesen zu sein. Eine Vermählung mit einer Tochter Rogers von Sizilien war verabredet, die nur daran scheiterte, daß Raimund von Saint-Gilles die Weiterreise der Braut nicht gestattete und sie dem Grafen von Clermont zur Frau gab[2]. Der Ehebruch des Königs kam dann doch noch und zwar in verschärfter Form zustande. Er vermählte sich 1092 Bertrade von Montfort, die Gattin des Grafen Fulco von Anjou. Ein Teil des königlichen Episkopats, wie Walter von Meaux und besonders Ivo von Chartres, forderte ein Bischofskonzil, das in freier Beratung die Möglichkeit einer Auflösung der ersten Ehe und der Eingehung einer neuen zu prüfen hätte[3]. Der König kehrte sich nicht daran und ließ Ivo seinen Zorn fühlen, indem er durch einen alten Gegner des Bistums, den Vikomte von

---

eorum alterius regni habeatur et regni, cuius rex nobis et ecclesiae Romanae jam ex longo tempore inimicatur.

1) Die interessante Reisebeschreibung Mansi, S. 689.

2) RHFr. XIII, S. 726 Gaufred Malaterra, dazu Hist. de Languedoc III, S. 448 ff. und Chalandon, Domination Normande I, S. 294.

3) Ivo Bf. 14, 15, 16.

Chartres, seine Wohnung ausplündern, ihn selbst gefangen setzen ließ. Andere Bischöfe aber zeigten sich gefügiger, so der Bischof von Senlis, der die Ehe einsegnete [1]. Es war an dem Papst, dazu Stellung zu nehmen. Ivo von Chartres gegenüber hatte der König behauptet, er sei des päpstlichen Einverständnisses sicher; auch der Erzbischof von Reims mit Suffraganen habe sich dem angeschlossen [2]. War es eine Erfindung, um den angesehenen Bischof von Chartres zur Teilnahme an der Hochzeitsfeierlichkeit zu bewegen, oder hatte vielleicht Kardinal Roger bei seinem Aufenthalt in Senlis, möglicherweise, um seine Geldsammlungen zu fördern, zu dieser Auffassung einen Anlaß gegeben? [3] Der Papst jedenfalls dachte nicht daran, so offenkundig das Recht zu beugen, eine Handlung, die doppelten Ehebruch und Inzest in sich schloß, gutzuheißen. War schon Nikolaus I. gegen Lothar II. und Waltrada eingeschritten — ein Vorgang, an den man sich jetzt erinnerte —, wie vielmehr mußte es jetzt Urban II., wo das Zeitalter der Reform inzwischen das moralische Empfinden geschärft hatte! Am 27. Oktober 1092 forderte er Rainald von Reims auf, gegen die Heirat aufzutreten und sich um die Freilassung des Ivo zu bemühen [4]. Ivo wurde in Freiheit gesetzt, aber die Ehe blieb bestehen [5]. Die Bischöfe, die der Papst anwies, notfalls auch mit kirchlichen Strafen eine Umkehr des Königs zu versuchen [6], blieben lässig. Und er selbst verzichtete auf weitere Schritte, denen er doch keinen Nachdruck verleihen konnte, solange er im eigenen Hause nicht Herr war.

2. Es gelang schließlich Urban II., Wibert das Feld abzugewinnen und im November 1093 in Rom einzuziehen. Ivo von Chartres war in seiner Begleitung [7]. Jetzt erst konnte auch König Philipp schärfer angefaßt werden [8]. Es war nur die Erfüllung einer früher

1) Urban an Rainald von Reims RHFr. XIV, S. 702; Ivo Bf. 22 an König Philipp: bona episcopalis domus diripienda adversariis nostris exposuistis, vgl. Bf. 20.

2) Ivo Bf. 13 an Rainald von Reims: ... pleniter diffinitum esse apostolica auctoritate et vestra vestrorumque coepiscoporum laudatione.

3) Ivo Bf. 16. 4) Siehe Anm. 1. 5) Ivo Bf. 21.

6) Ivo Bf. 23, der Papst habe den Bischöfen geschrieben, ut eum ad rationem mittant et, nisi resipuerit, ecclesiastica eum disciplina ad emendationem venire constringant.

7) Ivo Bf. 27: mense Novembri cum eo Romam pacifice intravi.

8) Ivo Bf. 12 von 1090 (?).



von Ivo ausgesprochenen und wohl jetzt mündlich wiederholten Bitte, wenn der Papst Hugo von Lyon von neuem mit der päpstlichen Vertretung für Frankreich betraute[1]. Einen Bruch wollte er immer noch möglichst vermieden wissen. „Um den Frieden aufrecht zu erhalten und die Unterhandlungen eher voran zu bringen", wies er Hugo an, sich für Konzile auf französischem Boden an den Rat des Rainald von Reims zu halten, da die persönliche Angelegenheit des Königs ohnedies durch dessen Hände gehe[2]. Das war weniger, als Ivo von Chartres erwartet hatte, der für ein entschiedenes und rasches Eingreifen war. Immerhin war dafür mit der Bestellung des Legaten wieder einige Hoffnung gemacht. Er tröstete sich und andere: Wenn auch der Papst nicht recht vorwärts gehen will, so doch wenigstens auch nicht rückwärts[3]. Ivos Stellung wurde wieder mehr und mehr unhaltbar. Eine Aufforderung des Königs, mit einigen Truppen zu ihm zu stoßen und ihn damit zu einer Verhandlung des Grafen der Normandie mit dem König von England zu begleiten, hatte er abgelehnt. Seine Begründung war unter anderem, der Papst habe schon mit der Exkommunikation des Königs gedroht, den französischen Bischöfen untersagt, die ungesetzliche Königin zu krönen. Im Interesse der Krone wolle er darüber soweit wie möglich schweigen. Das könne er aber nicht mehr, wenn er am Hof erscheinen müsse[4]. Die Antwort des Königs war eine Ladung nach Reims, wo er sich wegen Treubruchs und Schmähung der königlichen Majestät zu verantworten hätte. Ivo lehnte wieder ab, niemandem habe er je einen Treueid geschworen, außerdem sei ihm das erbetene Geleit abgeschlagen worden[5]. Ohne

1) Urban an Hugo am 16. Mai 1094, RHFr. XIV, S. 758, das erste Zeugnis für dessen französische Legation. Wenn Hugo auch im März 1093 schon den Poppo zum Bischof von Metz weiht, Hugo Flav., S. 473, so kann man daraus noch keine ständige Legation, vor allem keine für Frankreich ableiten. Vgl. Ivo Bf. 24, der leider für die Zeit keinen Anhaltspunkt gibt.

2) RHFr. XIV, S. 758: pro conservanda pace et negotio facilius peragendo utilius aestimavimus confratris nostri Remensis archiepiscopi consilium consciscere, quia in eius manu familiaris causa regis versatur.

3) Ivo Bf. 30: Dominus papa ... etsi non antecedit, non tamen retrocedit.

4) Ivo Bf. 28: ego autem nolo vos scandalizare vel regiam majestatem minuere quamdiu possum aliqua honesta ratione dissimulare.

5) Ivo Bf. 35: tantum sentio iam severitate ut perjurium arguar incurrisse et majestatem regiam minuisse.

ihn fand das Konzil im September 1094 statt, und zwar unter dem König, den Erzbischöfen von Reims, Sens und Tours. Zu welchen Beschlüssen es kam, ist nicht bekannt. Es zeugt aber von Entgegenkommen gegen die Kirche, daß hier Lambert von Arras endlich seine Anerkennung fand [1].

Inzwischen hatte Hugo von Lyon seine Zeit nicht ungenützt gelassen. Jetzt bei der Wiederaufnahme seiner Tätigkeit nach rund zehn Jahren sah er sich wie früher auf die Unterstützung der Großvasallen angewiesen. Diese hatten eine Neugruppierung erfahren. Sie wird für den Westen am besten veranschaulicht durch die Reise des Lambert nach Rom im Dezember 1093. In Troyes, der Stadt des Grafen der Champagne, droht ihm die Feindschaft des Königs; in Molême, auf burgundischem Boden, ist er geborgen; in Dijon gar, der „denkwürdigen Burg des Burgunderherzogs“, trifft er Hugo von Lyon [2]. Zwei Ehen, beide um diese Zeit geschlossen, bestätigen diese Lage. Elicta, die Tochter des Herzogs von Burgund, heiratet Bertram, den Sohn des wieder ganz kirchlichen Raimund von Saint-Gilles, Graf Hugo von Troyes dagegen Konstanza, die Tochter König Philipps [3]. Neben Eudo von Burgund konnte der Legat auf Fulco von Anjou zählen, den durch den König um seine Gattin geprellten Grafen. Dieser war freilich von länger her exkommuniziert, da er seinen Bruder Gaufred noch immer, jetzt seit 25 Jahren, im Kerker hielt. Hugo beeilte sich, ihn am 24. Juni 1094 zu absolvieren. Gaufred wurde freigelassen, bekam aber seine Länder nicht wieder zurück, — es mag wahr sein, daß er zum Herrschen nicht mehr taugte [4].

Endlich nach zwei Jahren, kurz vor dem Tode der verstoßenen Königin, wenn nicht gar erst danach [5], kam dann die Kirche dazu, sich ihrer Sache ernstlicher anzunehmen. Hugo von Lyon wollte am 15. Oktober in Autun mit den französischen Bischöfen über den Ehebruch urteilen. Wie 17 Jahre zuvor bei jenem ersten

1) Mansi XX, S. 795, vgl. RHFr. XIV, S. 752.

2) Siehe oben S. 94 Anm. 5.

3) Die Ehe des Hugo von Troyes wird sonst erst gegen 1097 angesetzt, vgl. aber Gallia chr. X, Instr. 32; der Ehevertrag des Bertram vom Juni 1095, Hist. de Languedoc V, S. 738.

4) RHFr. XIV, S. 791 Bericht Hugos von Lyon.

5) Gest. 1094; s. Fliche, Philippe I., S. 40.

Konzil Hugos in Autun sträubte sich wieder Reims gegen eine Ladung. Rainald von Reims berief sich dafür auf das auch von Urban bestätigte Privileg. Urban ließ ihm bedeuten, er könne daraus keine Vorrechte dem Legaten gegenüber ableiten, der an des Papstes Statt stehe. Rainald beharrte gleichwohl in seiner Weigerung und sandte Lambert von Arras nach Autun mit dem Auftrag, das Privileg dort zu verlesen. Hier kam vor 32 Bischöfen, dazu Äbten und weltlichen Herren, auch dem Herzog von Burgund, Hugo zu seinem Spruch über König Philipp. Er wurde interdiziert und suspendiert[1]. Der Kampf war eröffnet. Jetzt aber nahm der Papst selbst die Entscheidung in die Hand.

Urban war schon fast überall im Vordringen[2]. Seine Segel waren geschwellt von den Erfolgen gegen Wibert. Mehr und mehr lenkte er in die Bahnen Gregors VII. ein. Die Wiedereinsetzung Hugos in seine alte Legation war das beste Anzeichen dafür. Was Wunder, daß er jetzt auch auf dessen ersten Plan zurückkam, den Kampf gegen die Ungläubigen in Kleinasien aufzunehmen und die heiligen Stätten zu befreien[3]. Südfrankreich und Spanien, zu denen gerade er freundschaftliche Beziehungen eingeleitet hatte, und wo ein solcher Kampf gegen das heidnische Spanien längst eingebürgert war, mochten ihm Vorbild und Mut gegeben haben. Der Gedanke war groß. Die ganze Christenheit mußte sich in die Leitung Roms

---

1) Quellen bei Mansi, S. 799 ff., im einzelnen besonders das Einladungsschreiben *Hugos* an Lambert von Arras RHFr. XIV, S. 791, dazu ebd. S. 750 A (c), *Hugo Flav.* Script. VIII, S. 473, Bernold Script. V, S. 461. Für den König s. Anhang II, für den Herzog von Burgund Plancher, S. 36. Der Abt von Cluny ist wohl in dem obigen Einladungsschreiben genannt; ob er wirklich teilnahm, muß zweifelhaft bleiben. Er war in eigener Sache einmal auf einem Konzil unter Hugo von Lyon und Lambert von Arras in Autun, Bibliotheca Cluniacensis 1614, S. 546, das aber wohl ein kleineres und späteres ist (1097?, 15 Jahre nach *Meaux*).

2) Dominus papa ... iam paene ubique praevaluit, Bernold, S. 461 z. 1095.

3) Graf Riant, u. a. Archives de l'Orient latin I, S. 102, ist gegen diese Verknüpfung des Kreuzzugs mit Gregors Orientplan, besonders mit der Begründung, Gregor habe nur an Konstantinopel, nicht an das hl. Grab gedacht, vgl. dagegen Reg. II, 31: usque ad Sepulcrum Domini ipso ducente pervenire. Siehe auch Petrus Pisanus, Vita Urbani bei Watterich I, S. 572: audierat iste praeclarus et devotus pontifex praedecessorem suum, Gregorium papam, praedicasse ultramontanis Hierosolymam pro defensione christianae fidei pergere et Domini Sepulcrum e manibus inimicorum liberare.

schicken, wenn es das Grab des Erlösers galt. Indem man ihr ein solches Ziel vor Augen stellte, zog man sie heraus aus den Armen des Gegenpapstes und der gegnerischen weltlichen Gewalten. Erhöhung des eigenen Ansehens und irdischer Gewinn standen dem Papsttum in Aussicht. Aber die Tat war gewagt. Die Lage war 1095 wesentlich anders als 1074. Damals bestand der Investiturstreit noch nicht; Gregor hat ihn erst eröffnet, als sein Orientplan gescheitert war. Urban übernahm jenen, der noch an keiner entscheidenden Stelle beendigt war, und fügte ihm jetzt den Krieg um das heilige Grab hinzu. Der päpstliche Imperialismus strebte nach Herrschaft im Abend- und Morgenlande zugleich. Es mußte bald offenbar werden, ob die Kräfte des Papsttums für den Kampf auf beiden Schauplätzen ausreichen würden. Die christliche Welt, die nun einmal in den weltlichen Reichen organisiert war, war für den Orient nicht zu gewinnen, außer man trug den Interessen der weltlichen Herren Rechnung. Und wie wenig trotz aller Begeisterung die Scharen des niederen, führerlosen Volkes auszurichten vermochten, zeigte sich in Kürze.

Der Papst war noch kein volles Jahr in Rom gewesen, als er über Toskana nach dem Norden aufbrach. Auf ein *Konzil* in **Piacenza** im März 1095 waren König Philipp, Hugo von Lyon und Rainald von Reims geladen. Es kam keiner. Der König sandte Boten, er sei durch echte Not verhindert, und bekam Verzug bis Pfingsten. Von französischen Prälaten waren aus dem Norden nur Rudolf von Tours, sonst die Erzbischöfe von Bourges, Bordeaux und Auch anwesend [1]. Urban kam selbst über die Alpen nach Frankreich, als erster Papst seit Leo IX. In England hatte er eben erst mit Mühe und Opfer seine Anerkennung erreicht, und in Deutschland war weithin Wibert Papst. Spanien war gebunden durch seinen Kampf gegen die Mauren. Was war ihm geblieben außer Frankreich, der eigenen Heimat, wo der Boden durch Cluny und andere Klöster schon bereitet war, wo ihm dieser und jener weltliche Herr gewogen war, und wo sich vielleicht der Ehehandel des Königs gerade zu einem Druck auf ihn nützen ließ? Urban erschien in den Rhôneländern, in der Provence und in Burgund. Das Hochplateau der Au-

1) Mansi, S. 801, dazu ebd. S. 693 Rainald von Reims an Lambert von Arras. Bernold erzählt, Hugo von Lyon sei hier suspendiert worden, dagegen Lühe, S. 100.



vergne war die gegebene Kanzel, um das Land zum Kreuzzug aufzurufen. Nach Clermont lud er auf den 18. November 1095 die gesamten geistlichen und weltlichen Herren Frankreichs[1].

Der König war im Sommer noch dicht bei Clermont gewesen und hatte sich dort mit der kirchlichen Partei getroffen: dem Herzog von Burgund, dem Grafen von Clermont, dem päpstlichen Legaten Hugo und den Bischöfen von Le Puy und Autun[2]. Er war begleitet von seinem Truchseß Wido, durch den er schon früher dem Bischof von Chartres Vermittlungsvorschläge hatte machen lassen. Gegen zeitweilige Belassung der Bertrade hatte er versprochen, viele Übelstände abzustellen und viele gute Werke auszuführen[3]. Sie waren abgelehnt worden. Ähnlich dürften damals Verhandlungen gespielt haben. Wir wissen aus Ivo von Chartres, daß der König den Papst angehen ließ, ihn vom Interdikt des Legaten zu lösen. Wieder hatte er Versprechungen gemacht, daneben aber gedroht mit einem Abfall zu Wibert. Am 4. November wollte er in Troyes mit seinen Erzbischöfen von Reims, Sens und Tours sich über die zu erwartende Antwort des Papstes beraten. Ivo warnte den Papst vor den Folgen einer Nachgiebigkeit aus politischen Gründen und machte ihn auf die Gefährlichkeit der geplanten königlichen Versammlung aufmerksam[4]. Die Verhandlungen wurden denn auch ohne Ergebnis abgebrochen. Als der Papst ins Land kam und über Cluny bis nach Autun vordrang, war der König noch im Burgundischen, in Chalon s. S., zusammen mit Rainald von Reims[5]. Er entschloß sich, zwar selbst der Ladung nach Clermont keine Folge zu leisten, seinen Bischöfen und Äbten aber den Besuch freizustellen[6].

1) Mansi, S. 815ff.

2) Prou, S. 342. Zur näheren zeitlichen Begrenzung dienen der 22. Juni, wo Hugo von Lyon von einer längeren Reise nach Santiago zurückkehrt, Hugo Flav. 474, und der 30. Aug. als letzter Tag, der III. Indiktion.

3) Ivo Bf. 47: multa mala velle dimittere et multa bona se promittat velle facere, vgl. auch Bf. 23.

4) Ivo Bf. 46, der wohl in diese Zeit gehört. Am 14. Juni 1095 war der König mit den Erzbischöfen von Reims, Sens und Tours in Mont-Notre-Dame zusammen, Prou, S. 340 und Gallia chr. X, Instr. 32.

5) Jaffé, Regesta 5583: der Papst Okt./Nov. in Autun, dazu Gallia chr. X, Instr. 32: König Philipp und Rainald von Reims am 28. Okt. in Chalon.

6) RHFr. XIV, S. 754, Urban an Werner: Rex enim Francorum non solum venire ad nos alios non prohibet, verum etiam omnibus suae potestatis episcopis et abbatibus venire ad concilium licentiam dedit.

Sie fanden sich auch zahlreich ein, die Metropoliten z. B. vollzählig. Entsprechend war auch die Beschickung aus den andern Landschaften: Gascogne und Aquitanien, Languedoc und Normandie[1]. Vor dieser Versammlung, im ganzen 12 Erzbischöfen und 60 Bischöfen predigte Urban das Kreuz. Zugleich aber erneuerte er die gesamte gregorianische Gesetzgebung gegen die Laiengewalt, ja vermehrte und verschärfte sie. Die Kirche solle frei sein von jeder weltlichen Gewalt[2], so wurde proklamiert im selben Augenblick, da sie sich selbst an die weltlichen Mächte um Unterstützung wendete. Unter den Kanones, die mit der Festsetzung des Gottesfriedens beginnen, findet sich erstmals das Verbot des Spolienrechtes[3]. Schon damit war die Wendung gegen die weltliche Gewalt als Vogtei über Bistümer und Klöster gegeben. Dazu fügte sich die Erneuerung des Investiturverbots, seine Ergänzung durch das Verbot des Lehenseides für die Geistlichen[4]. Auf dem Lehenseid beruhte aber das Dienstverhältnis der Bischöfe als der vorzüglichsten königlichen Beamten. Wie die Bistumsgüter durch das Verbot der Investitur der Verfügung des Königs entzogen wurden, so wurden jetzt die Verwalter dieser Güter vom König gelöst. Der Gegensatz der Erfordernisse des Staates und der Ansprüche der Kirche war mehr denn je akut.

Über König Philipp wurde die Strafe verschärft; zur Suspension trat die Exkommunikation[5]. Der Papst konnte sich nicht länger

1) Vgl. Richard II, S. 408 für die aquitanischen, Hist. de Languedoc III, S. 479 für die südfranzösischen, Ord. Vit. Mansi, S. 926 für die normannischen Bischöfe.

2) Mansi, S. 885, Ord. Vit.: Ecclesia sit catholica, casta et libera, catholica in fide et communione, casta ab omni contagione malitiae et libera ab omni saeculari potestate; die Zahl der Teilnehmer nach der Urkunde für Lyon Mansi, S. 828.

3) Die Kanones bei Mansi, S. 815, Codex Lamberti, S. 885, Ord. Vit. und S. 901, Codex Cencii Camerarii. Der Kanon über das Spolienrecht, can. 31 des Cod. Lamb., wird richtig gestellt durch Ord. Vit. und besonders durch die Bulle Paschalis' II. für Chartres, Gallia chr. VIII, Instr. 307.

4) Das Laieninvestiturverbot can. 15 des Cod. Lamberti und can. 16, vgl. auch Ord. Vit. Das Verbot des Lehenseides Cod. Lamb. can. 17: Ne episcopus vel sacerdos regi vel alicui laico in manibus ligiam fidelitatem faciat. — Gegen die allg. Ansicht, z. B. Mirbt, Publizistik, S. 512, will Flach III, S. 312 darin sogar das Verbot des allg. Untertaneneides sehen. Aber mit dem Untertaneneid war doch nicht die Kommendation verbunden, auf die der Wortlaut klar anspielt? Vgl. auch die entsprechenden Kanones der Konzilien von Rouen und Nîmes 1096 und Rom 1099. 5) Siehe Anhang II.

mehr zurückhalten, wollte er nicht seine ganze moralische Autorität gefährden. Leicht mochte es ihm nicht gefallen sein; denn damit war das ganze Land nördlich der Loire seiner unmittelbaren Werbung verschlossen. Er sah sich dafür auf die Länder der Grafen von Anjou, Poitou und Toulouse beschränkt. In Tours konnte er sein zweites größeres Konzil feiern[1]. „Zur Zeit, da Frankreich durch den Ehebruch des unwürdigen Königs Philipp besudelt war", datiert Graf Fulco von Anjou und Tours damals eine Urkunde und deckt so das Motiv seiner Papstfreundlichkeit auf[2]. Seine Absolution durch den Legaten Hugo hatte das übrige dazu getan. Er war unter den Herren, die den Gottesfrieden bestätigten[3]. Zum Kreuzzug selbst war er nicht zu bringen, auch nicht durch das Geschenk der goldenen Tugendrose, die ihm der Papst überreichte[4]. Ähnlich freundlich für den Augenblick, im ganzen aber wenig versprechend war die Stellung Wilhelms IX. von Aquitanien. Erst 1094 hatte ihm Urban mit dem Banne drohen müssen, da er sich gegen das päpstliche Vendôme, die Stiftung seiner Vorfahren, vergangen hatte[5]. Und auch bei den Besetzungen der Bistümer, besonders in Limoges, waren wieder Unregelmäßigkeiten zu verzeichnen. In den ersten Jahren Urbans noch mußte sich ein Bischof von Limoges vom Verdacht der Simonie reinigen, ein Nachfolger Humbald wurde abgesetzt, ein ähnliches Urteil gegen den Bischof Wilhelm, der an seine Stelle trat, nur aus Rücksicht auf den Abt von Cluny aufgeschoben[6]. Und der Graf scheint daran nicht immer unschuldig gewesen zu sein. Jetzt kam er dem Papste zwar entgegen, ließ ihn in Limoges, Poitiers und Saintes das Kreuz predigen und kirchliche Angelegenheiten ordnen, aber selbst das Kreuz zu nehmen war er nicht gesonnen. Das ließ schon seine Rivalität gegen Raimund von Saint-Gilles nicht zu, auf dessen toulousanischen Besitz er als Schwiegersohn des Grafen Wilhelm ein besseres Anrecht zu haben glaubte. Er zog es vor, die Abreise Raimunds abzuwarten, um über Tou-

1) Mansi, S. 925ff. 2) Halphen, S. 323.

3) Mansi, S. 912f. 4) Halphen, S. 191.

5) RHFr. XIV, S. 710 = Jaffé, Regesta 5516: in hoc a patris tui probitate degenerare perhiberis, quod ecclesiarum jura perturbes et quas ille fundavit, exspolies.

6) Urban an die Wähler von Limoges RHFr. XII, S. 700; RHFr. XII, S. 488ff. Gottfr. v. Vigeois; RHFr. XIV, S. 728 Urban an Hugo von Lyon, anfangs 1097.



louse herzufallen[1]. Um so enger hatte sich Raimund dem Papste angeschlossen. Seine nicht ganz einwandfreie Vergangenheit suchte er jetzt durch fromme Stiftungen für Nîmes, La Chaise-Dieu, Le Puy und Toulouse vergessen zu machen[2]. Er wurde der gefeiertste der französischen Kreuzfahrer. Aus seinem Einflußbereich nahm der Papst den Legaten für den Kreuzzug, Ademar, den Bischof von Le Puy[3]. In seiner Stadt Nîmes feierte er vom 8. Juli 1095 ab sein letztes Konzil auf französischem Boden[4].

Kreuzzug und Reform waren in gleichem Maße der Zweck der päpstlichen Reise durch Frankreich gewesen. Mit der Reform blieb es nicht bei der Veröffentlichung der Dekrete; es war dem Papste möglich gewesen, in die Besetzung der Bistümer viel entscheidender einzugreifen, als irgendein Legat es vermocht hätte. In Piacenza noch hatte er über den vom König simonistisch eingesetzten Ratbod von Noyon verhandelt[5], in Mailand den Humbald zum Bischof von Auxerre selbst geweiht[6], in Clermont Wilhelm von Bafia für diese Stadt wählen lassen[7], in Tours für Rennes den streng kirchlichen Marbod bestellt[8], für Reims die unter Ausschluß des Königs vorgenommene Wahl Manasses II. bestätigt und seine Weihe gegen alle Widerstände durchgesetzt[9]. Als er in Montpellier war, kam Ivo von Chartres zu ihm in Angelegenheit der Bistümer Paris und Beauvais. Für Paris war Wilhelm von Montfort, der Bruder der Königin Bertrade, aber zugleich ein Schüler Ivos, gewählt worden. Gegen einen Eid der Pariser Kleriker, daß die Wahl nicht unter dem Druck des Königs erfolgt sei, gestattete Urban die Weihe[10]. Wenige Tage darauf war in Nîmes die Verhandlung über Anselm, den Erwählten von Beauvais. Hier zeigte sich der Papst

1) Richard II, S. 414. 417.

2) Hist. de Languedoc, S. 742. 746. 747. 754.

3) Archives de l'Orient latin I, S. 220; Raimund bestätigt Schenkung des Ademar von Le Puy Hist. de Languedoc V, S. 699. 4) Mansi, S. 933ff.

5) RHFr. XIV, S. 712 Urban an Klerus und Volk.

6) RHFr. XII, S. 301 Gesta episc. Autiss., dazu Jaffé, Regesta 5563/5564.

7) Hugo Flav. 474: sedem ... Willelmus de Bafia adeptus est laude cleri et populi, praecepto eiusdem apostolico.

8) RHFr. XIV, S. 224 die Mönche von Saint-Aubin beim Tode des Marbod: electus a reverendissimo papa Urbano in Turonensi concilio.

9) Ivo Bf. 48; RHFr. XIV, S. 717.

10) Ivo Bf. 50 und 54.

fester, übergab den Fall seinem Legaten Hugo, der denn auch später in den verzeihlichen Übertretungen, von denen der Bischof von Chartres gesprochen hatte, einen Affront gegen die heiligen Kanones sah und die Weihe einstweilen versagte[1].

Ivo von Chartres hatte diese Verhandlungen im Auftrag des Königs geführt[2]. Sie verraten die Verständigung zwischen König und Papst, die sich damals anbahnte. Die königlichen Bischöfe hatten zu einem guten Teil die Exkommunikation ihres weltlichen Herrn nicht groß beachtet. Sie sprachen davon, ihn auf eigene Faust zu absolvieren. Auf dem Konzil von Tours ließ der Papst ausdrücklich über die Ungesetzlichkeit des angedrohten Schrittes Beschluß fassen[3]. Mehr vielleicht als seine Bischöfe neigte der König selbst zum Frieden mit der Kirche. Von Anfang an hatte er sich ja nicht starr ablehnend verhalten und seine Bischöfe nach Clermont ziehen lassen. Auch er mußte dann mit der Kreuzzugsbegeisterung rechnen, so wenig er sich selbst davon erfassen ließ. Am 11. Februar 1096 soll er in Paris seine Großen zur Beratung über den Kreuzzug um sich versammelt haben[4]. In der Tat zog dann sein eigener Bruder, Hugo von Vermandois, mit, ebenso die Grafen von Flandern, Blois und der Normandie. Aber erst als Urban daran war, den französischen Boden wieder zu verlassen, kam es zu einer Annäherung des Königs an ihn. Er ließ — wahrscheinlich durch Ivo von Chartres — Versprechungen machen, er werde sich von der Bertrade trennen, und erreichte auf dem Konzil von Nîmes die Aufhebung der Exkommunikation. Die Strafe, die von Autun her auf ihm lag, Suspension und Interdikt, blieb einstweilen bestehen[5].

3. Das große Ereignis der päpstlichen Werbereise durch Frankreich war vorüber. Welche Veränderungen brachte es in die kirchliche Lage des Landes? Die Einschärfung der Reformdekrete auf den Konzilien von Clermont und Nîmes, die Beeinflussung der ge-

---

1) Ivo Bf. 55; RHFr. XIV, S. 728 Urban an Hugo von Lyon.

2) Ivo Bf. 50: ad petitionem regis, Bf. 54: rege postulante.

3) Urban an den franz. Episkopat RHFr. XIV, S. 722 = Jaffé, Regesta 5636. Siehe Anhang II.

4) Guibert de Nogent, Gesta Dei per Francos, Migne 156, S. 712: eo tempore, cum inter regis primates super hac expeditione res fieret, et colloquium ab eis, cum Hugone Magno, sub Philippi regis praesentia, Parisiis haberetur, mense Febrario tertio Idus eiusdem.

5) Siehe Anhang II.



rade in die Zeit fallenden Bistumsbesetzungen, eine Stärkung des päpstlichen Ansehens durch Einzelerfolge wie den Verzicht des Königs auf Bertrade, allgemein dadurch, daß ein Papst, und zudem ein französischer Papst, persönlich mit dem Lande in engste Fühlung getreten war. Es waren alles weithin nur Augenblickserfolge. Die Gewinne kamen vornehmlich dem Kreuzzug zugute. Aber sie gingen wieder auf Kosten der Reform. Raimund von Saint-Gilles, Robert von Flandern, Stephan von Blois und Robert von der Normandie, die bisherigen Gönner der Reform, gingen außer Landes. Und zurück blieben König Philipp, König Wilhelm II. von England, jetzt Inhaber der Normandie, und Wilhelm IX. von Poitou, — lauter Herren, die bei allem Widerstreit ihrer Interessen und ihrer verschiedenen persönlichen Art, zynisch, brüsk und frivol, sich doch in der Gleichgültigkeit oder Feindseligkeit gegen die Kirche gleichkamen.

Am merklichsten wurde die Einbuße für die Reform in der Normandie. Sie war seit dem Tode Wilhelms I. unter dessen älterem Sohne Robert von England getrennte Wege gegangen, hatte sich mehr an das französische Königtum und das Papsttum angeschlossen. An der Spitze der kirchlichen Partei standen Anselm, Abt von Le Bec, und Odo, Bischof von Bayeux, der mit den burgundischen Radikalen wie Abt Jarento von Dijon in Verbindung stand [1]. Graf Robert selbst ließ die Synodaldekrete, welche die Abordnung seines Episkopats von Clermont heimbrachte, im Februar 1096 in Rouen veröffentlichen. An eine Durchführung konnte ihn seine eigene Ohnmacht nicht denken lassen [2]; zudem nahm er bald danach das Kreuz und verpfändete sein Land Wilhelm II. von England, seinem jüngeren Bruder. Auch Odo von Bayeux zog es vor, nach kurzem zum Kreuzheer abzugehen [3]. Wilhelm II. war Herr der Normandie. Erst 1095 und nur gegen die Zusicherung völliger

1) Schenkung des Odo für Dijon 1096 Gallia chr. XI, Instr. 76; für Anselm von Le Bec s. oben S. 98 Anm. 1. Erzbischof Wilhelm von Rouen scheint mehr zu England geneigt zu haben. Vgl. für die Gegensätze von Rouen auf der einen, Le Bec und Fécamp auf der anderen Seite Mansi, S. 701 und RHFr. XIV, S. 69. Erzbischof Wilhelm fehlt auch auffälligerweise in Clermont 1095.

2) RHFr. XII, S. 663 Ord. Vit. = Mansi, S. 921: principali justitia deficiente ad emolumentum ecclesiasticae tranquillitatis parum profecerunt.

3) Guibert de Nogent, Gesta Dei, Migne 156, S. 800.

kirchlicher Autonomie für England hatte er Urban II. anerkannt[1]. Wenn der Papst jetzt auf einen Eingang der englischen Gelder gehofft hatte, so sah er sich betrogen. Eine Sendung des Abts Jarento von Dijon 1096 blieb ohne jedes Ergebnis[2]. Der König, durch seine harte Besteuerung der Kirchen, die Einführung des Regalienrechtes und damit zusammenhängende willkürliche Ausdehnung der Vakanzen berüchtigt[3], hatte für den Papst nichts übrig. Mit ihm war auch jede Verbindung der Normandie mit Rom und der Reform gelöst. Noch schmerzlicher als für den Papst war der Verlust für König Philipp. Seine Grenze gegen die Normandie, die durch das Zusammengehen mit Graf Robert, gleichsam zu einer französischen Binnengrenze herabgesunken war, wurde jetzt offen und bedroht. Der Druck des englischen Königs auf das Maine und Vexin macht sich bald fühlbar.

Zu dieser wichtigsten Veränderung im System der Vasallenländer fügte sich im selben Jahre 1096 eine solche im kirchlichen Lager. Wir sahen, wie Ivo von Chartres, der bisherige unbeugsame Gegner der Bertrade und des Königs, in Montpellier und Nîmes als dessen Anwalt und Sprecher auftrat. Und als das Gerücht ging, Hugo von Lyon wolle nach den päpstlichen Konzilien von Tours und Nîmes noch 1096 ein drittes abhalten und den König dazu laden, da war es Ivo von Chartres, der auf Befragen dem König den Rat erteilte, ein solches Konzil als dem kirchlichen Brauch zuwider im Verein mit seinen Bischöfen abzulehnen[4]. Nicht das Zusammengehen mit dem König war das Wesentliche dieser neuen Stellung Ivos — das war vom Zurückdrängen der Bertrade abhängig und hatte bald ein Ende —, sondern die Gegnerschaft zum Legaten. Diese hatte ihre eigene Ursache. Der Lyoneser Primat war in Clermont bestätigt worden. Richer von Sens, wie übrigens auch Wilhelm von Rouen, verweigerte nach wie vor die

1) Für die Sendung des Walter von Albano vgl. mit Eadmer RHFr. XIV, S. 123 Hugo von Flavigny, S. 475: der Papst muß versprechen, ne legatus Romanus ad Angliam mitteretur, nisi quem rex praeciperet.

2) Hugo Flav., S. 474f.

3) Ebd.; Ord. Vit., RHFr. XII, S. 634, Wilh. Malm. XIII, S. 4. Die Schilderung Wilhelms II. ist freilich übertrieben schwarz, es bleibt aber doch noch genug hängen.

4) Ivo Bf. 56.

Anerkennung und wurde deshalb suspendiert[1]. Nun war eben Ivo nach altem Vorrecht von Chartres der Verweser des Erzbistums[2]. Nichts lag ihm ferner als seinerseits der Selbständigkeit der Provinz etwas zu vergeben; im Gegenteil, kraft seines Amtes trat auch er jetzt in Opposition gegen Lyon und damit gegen den päpstlichen Legaten. Frankreich erlebte das Schauspiel, daß die beiden hervorragendsten Vertreter der Reform, Ivo von Chartres, der seines moralischen Eifers halber im Kerker gelegen hatte, der als erster Kenner des kanonischen Rechtes galt, und Hugo von Lyon, in dem die ganze Tradition Gregors VII. verkörpert war, sich in scharfem Gegensatz gegenüberstanden.

Der lachende Dritte dabei war der König. Mit seiner Zustimmung war 1095 für Orléans Sanzo gewählt worden. Ivo von Chartres nahm die Weihe vor, ohne sich um das seit 1080 allmählich fest eingebürgerte Wahlprüfungsrecht des Legaten zu kümmern[3], der deshalb Wahl und Weihe des Sanzo kassierte. Ein neuer Anwärter Johannes, eine Kreatur des Erzbischofs von Tours, gewann nun die Gunst des Königs und, trotz alles Sträubens Ivos, auch die des Legaten. Ein Dritter, der Abt Baldrich von Bourglieu, dem die Bertrade Hoffnung auf dasselbe Bistum gemacht hatte, wurde vom König mit den Worten getröstet: Wartet einstweilen, bis ich mit dem mein Geschäft gemacht habe, laßt drauf Ihr ihn wegen Simonie absetzen, und dann will ich Euch zu Willen sein[4]. Also die Reform im Dienste der Simonie, — das war die Frucht der Spaltung innerhalb der kirchlichen Partei!

Richer von Sens war in den letzten Tagen des Jahres 1096 gestorben, ohne seinen Sinn geändert und sein Amt zurückbekommen

1) RHFr. XIV, S. 715 = Jaffé, Regesta 5600 Bulle Urbans von Clermont; dazu RHFr. XIV, S. 735 = Jaffé 5788 die Anerkennung des Primats im Jahre 1099.

2) RHFr. XIV, S. 793 Hugo von Lyon an Ivo: vobis qui ... vices defuncti Senonensis archiepiscopi geritis, und noch Gallia chr. XII, Instr. 33 von 1142 der Bischof von Chartres, ad quem interim consilium Senonensis ecclesiae pertinet.

3) Ivo Bf. 54, 62, 66, 68; RHFr. XIV, S. 728 Urban an Hugo von Lyon. Kurz zuvor hatte Ivo das Wahlprüfungsrecht des Legaten in dem Falle von Nevers durchaus anerkannt, nur gegen die Evokation aus der Provinz Einspruch erhoben, Bf. 61.

4) Bf. 66: Sustinete interim, donec de isto faciam proficuum meum, postea quaerite, ut iste deponatur, et tunc faciam voluntatem vestram.

zu haben. Acht Tage darauf wurde mit Gunst des Königs Daimbert gewählt[1]. Die Weihe, mit der die Wählerschaft Ivo von Chartres beauftragt hatte, wollte aber Hugo von Lyon nicht gestatten, ohne daß sein Primat vorher anerkannt wäre. Außerdem sei ihm zu Ohren gekommen, daß Daimbert vom König investiert worden sei. Das gab Ivo Anlaß zu einer weitgefaßten Replik[2]. Eine Verquickung der Weihe mit der Frage des Primats sei unberechtigt; nach einer bedingungslos zugestandenen Weihe wollte er gerne sein Bemühen auf eine Anerkennung der Lyoner Ansprüche setzen. Von einer Investitur Daimberts sei ihm nichts bekannt; aber selbst wenn eine solche stattgefunden habe, so sei das kein Grund, sich darüber aufzuregen. Und nun entwickelt er seine Ansicht über Investitur und Investiturgesetzgebung. Die Investitur verleiht keine sakramentale Potenz, hat daher mit Glauben und Religion nichts zu tun. Sie umfaßt nichts weiter als die Überlassung (concessio) äußerer Güter an den Erwählten. Diese ist aber von Päpsten selbst nicht nur als zulässig, sondern sogar als erforderlich angesehen werden. Papst Urban scheint (quantum intelleximus) den Königen nur die symbolische Investitur (corporalis investitura)[3] zu verbieten, nicht ihren Anteil an der Wahl als Haupt des Volkes d. h. die Überlassung der ursprünglich königlichen Güter, wie denn auch die achte allgemeine Synode — die von Konstantinopel 869/870, die Grundlage der späteren Investiturgesetzgebung[4] — nur ihre Beteiligung am eigentlichen Wahlakt ausschließt. Die äußere Form, unter der diese Überlassung erfolgt, kann im übrigen der Kirche gleichgültig sein. Das Recht der weltlichen Gewalt darauf

---

1) RHFr. XII, S. 280 Clarius, Chron. S. Petri Vivi.

2) Ivo Bf. 60 = Lib. de lite II, S. 640; vgl. dazu Mirbt, S. 512; Hauck III, S. 914 und die besonderen Abhandlungen von Esmein, La question des *investitures* dans les lettres d'Ives de Chartres, in: Bibl. de l'Ecole des Chartres, *Etudes* des sc. relig. I, 1889; und Sieber, Bischof Ivo von Chartres und seine Stellung zu den kirchenpolitischen Fragen seiner Zeit, 1885.

3) Vgl. für den Ausdruck „corporalis investitura" Ivo Bf. 236 = Lib. de lite II, S. 654, $_{11}$: propter manualem investituram, wo das manualis nach dem Zusammenhang deutlich auf die Symbole geht, endlich auch in der Arenga zum Priv. Minus für Österreich 1156 quamquam rerum commutatio ex ipsa corporali institutione possit firma consistere, wo die Lehen unter den Symbolen von Fahnen übertragen wurden, MG. Constit. I, S. 221.

4) Vgl. Reg. IV, S. 22, Ivo Bf. 102.

leitet sich davon her, daß sie allein, schon nach Augustin, über die Besitzverhältnisse zu wachen, Veränderungen daher zu sanktionieren hat. Die kirchliche Investiturgesetzgebung geht also nur auf Weltliches. Ein weiterer Beweis dafür ist, daß sie bald lax, bald streng gehandhabt wird, was andernfalls nicht statthaft wäre. Sie ist *als* rein politisches Werkzeug nach ihrer Zweckmäßigkeit abzustufen. Nun sind aber, obgleich es meist nur zu Plackereien, nicht zu Verdammungen kommt, die Folgen schon erschreckliche: weltliche Schäden für die einzelnen Kirchen, Gewissensnot für viele, die den Gesetzen gerecht zu werden wünschen, auf die Dauer es doch nicht können, letztlich sogar die Trennung von Reich und Kirche, ohne deren Eintracht alles Irdische keinen Bestand und keine Sicherheit haben kann. Somit sind entweder die Übertretungen strenger zu ahnden oder einstweilen stillschweigend zu dulden.

Es war die erste und blieb in der Folge die einzige den französischen Streit betreffende Erörterung der Investiturfrage. Aber sie war auch gleich ausschlaggebend durch ihre Unterscheidungen *zwischen* Temporalien und Spiritualien, zwischen symbolischer Investitur und formaler Übertragung, Konzession. Wie weit jene etwa durch englisches Vorbild angeregt ist, tut hier nichts zur Sache[1]; erst jetzt wurde sie in aller Tragweite gemacht. Ivo verlor den Zweck seines Schreibens, die freilich auch nur hypothetisch zugestandene Investitur des Daimbert zu rechtfertigen, nicht aus den Augen. So bemühte er sich auch, die an und für sich gleichgültigen Symbole von Ring und Stab für die weltliche Investitur zu retten, und verlangte deshalb eine Suspension der entgegenstehenden päpstlichen Gesetzgebung. Dabei war diese mit der Beziehung *nur* auf die Symbole ohnedies schon auf ein totes Geleise geschoben. Gregor VII. hat sicherlich nicht daran gedacht, gegen die Zeremonie der Belehnung Sturm zu laufen; er wollte den Einfluß der

1) Bei Ivo als Schüler Lanfranks läge eine solche Beeinflussung nahe. Beispiele aus Ord. Vit., die ich anführen könnte: Dux ... priorem eligit eique per pastoralem baculum exteriorem curam tradidit, RHFr. XI, S. 235 und: (rex) ei ... curam et saeculare jus Cenomannensis episcopatus commisit, RHFr. XII, S. 519 sind möglicherweise nur Rückspiegelungen einer späteren Zeit. Bei den Klöstern hat übrigens schon bisher eine reinliche Scheidung der Temporalien und Spiritualien (d. h. der cura animarum) stattgefunden. Vgl. z. B. die Investitur der Äbtissin von Le Rouceray durch Graf Fulco 1073: dono temporalium ad idem monasterium pertinentium, Gallia chr. XIV, Instr. S. 150.



weltlichen Macht hinausweisen. Wenn unsere Quellen recht berichten, hat auch Urban II. keineswegs, wie Ivo will, nur die symbolische Investitur verboten. Der Nachdruck auf die Symbole wurde erst von Paschalis II. gelegt. Es war nur die Folge der grundsätzlichen Wandlung in der Anschauung über die Berechtigung der weltlichen Gewalt. Gregor VII. hatte sie verneint und den Staat als sündigen Ursprungs hingestellt, im Anschluß an Gedanken Augustins[1], desselben, auf den Ivo von Chartres sich stützte, wenn er den Staat auf die Ordnung der irdischen Besitzverhältnisse begründete, ihm daher auch die Verfügung über das Kirchengut ließ und die Eintracht von Kirche und Staat forderte.

Diese Abkehr von Gregor VII. zeigte sich auch gleichzeitig an der Kurie, wo Kardinal Deusdedit die Berechtigung der königlichen Gewalt zugestand[2]. Und auch das Schreiben Ivos, das zunächst nur an Hugo von Lyon gerichtet war, ging weiter nach Rom. Es enthielt Vorwürfe und Vorschläge, für die nur der Papst zuständig war, und außerdem benutzte es Hugo gerne, um die Gefährlichkeit seines Widersachers aufzuzeigen. Auf ernste Vorstellungen des Papstes entgegnete Ivo in einem neuen Schreiben, er sei sich nicht bewußt, etwas gegen die römische Kirche geschrieben zu haben. Wenn er vor einem drohenden Schisma gewarnt habe, so sei er dazu veranlaßt worden durch die Angriffe und das Murren wider Rom, das ihm täglich in die Ohren klinge. Er habe nur gebeten, die Dekrete so abzuwägen, daß sie nicht der Kirche selbst zur Last werden. Daß der Legat gegen ihn aufgebracht sei, erkläre sich aus ihrem Gegensatz in der Frage des Primats. Im übrigen bitte er, sein Amt niederlegen zu dürfen, wozu er durch die neuerlichen Anfeindungen des Königs ohnehin gezwungen sein werde[3].

Der Papst stand vor der Entscheidung. Sollte er sich zu der radikalen Partei seines Legaten oder zu der gemäßigten des Bischofs von Chartres bekennen, Frankreich gegenüber hart bleiben auf die Gefahr

1) Vgl. allerdings dagegen E. Bernheim, Mittelalterliche Zeitanschauungen, 1918, Bd. I, S. 203 ff., dem ich aber hier nicht ganz folgen möchte.

2) Vgl. Hauck III, S. 878 ff.

3) Ivo Bf. 67: propter crebras invectiones ac murmurationes adversus Romanam Ecclesiam, quibus quotidie tiniunt aures meae ...; sic vestra decreta libraretis, ut ecclesia non gravaretur.

eines Bruches hin, oder sollte er durch Milde zu erreichen suchen, was auf diesem Wege möglich war? Er entschied sich für Ivo von Chartres. Sein Rücktritt wurde abgelehnt, ein Schisma blieb vermieden. Anfangs 1098 hat Urban selbst den Daimbert für Sens geweiht, ohne daß der Lyoner Primat anerkannt gewesen wäre[1]. Er gab Ivo Vollmacht, seine Feinde aus dem Hause le Puiset von neuem zu exkommunizieren, nachdem der Legat sie kurz vorher absolviert hatte[2]. Ja, Urban ging noch weiter. Auf den bloßen Eid eines Boten hin, der König habe seit Nîmes sich von einem intimeren Verkehr mit der Bertrade ferngehalten, hob er am 24. April 1098 dessen Suspension auf. Der Legat mußte schriftlich gezwungen werden, die vollzogene Tatsache anzuerkennen[3]. Er war auch hier der Unterlegene. Er blieb zwar formell noch weiter Legat, spielte aber in Frankreich künftig nur noch eine sehr dürftige Rolle[4].

Es war noch ein letzter Punkt, in dem Ivo von Chartres und Hugo von Lyon auseinandergingen, die Laieninvestitur. Das ganze Problem war 1097 frisch aufgerollt worden und harrte noch einer Lösung. Sollte es 1098 gegenüber dem Erzbischof von Sens, dem königlichen Boten oder den Bischöfen und Großen, die an Allerheiligen den Eid jenes Boten zu bekräftigen hatten, nicht zur Sprache gekommen sein? Eine späte, aber sonst gut unterrichtete Chronik — übrigens neben Hugo von Flavigny die einzige, die von jener Aufhebung der Suspension des Königs etwas weiß — erzählt, König Philipp habe bei dieser Gelegenheit auf sein Wahlrecht zu den Bistümern verzichten müssen. Nun legt aber der Zusammenhang der Nachricht die Vermutung nahe, daß sie bezw. ihre Vorlage unter dem Wahlrecht (electio) die Ausübung der Investitur gemeint hat[5]. Und dies findet eine Bestätigung durch die Tatsache, daß es 1097 das letztemal war, daß dem König die verbotene Investitur vorgeworfen werden konnte. In anderen Landschaften, Anjou und Normandie, wurde sie sicher auch später noch geübt, nicht aber, ohne daß sie auf kirchlicher Seite sofort Anstoß erregt hätte. Wäre sie dann

1) Siehe oben S. 114 Anm. 2 und S. 115 Anm. 1. 2) Ivo Bf. 60 und 75.

3) Siehe Anhang II.

4) Anzuführen wäre der Plan eines Konzils in Troyes, das aber vielleicht nicht zustande kam, zeitlich nicht festzulegen ist und nur eine geringfügige Angelegenheit betraf, RHFr. XIV, S. 795, dazu Mansi XX, S. 1188, dann eine päpstliche Weisung wegen Molême 1099 RHFr. XIV, S. 110 = Jaffé, Regesta 5793.

5) Siehe Anhang II.



beim König, der über ein Vielfaches dieser Bistümer verfügte, den Augen der strengen Reformer entgangen, eines Gottfried von Vendôme oder Hildebert von Lavardin? Und die Mitwirkung des Königs an der Besetzung der Bistümer, die auch weiterhin und systematisch bestehen bleibt, wird von nun an in den Quellen in Worten erwähnt, die ganz deutlich auf eine inzwischen erreichte Lösung weisen, wie sie Ivo von Chartres angebahnt hatte: auf königlicher Seite ein Verzicht auf die Symbole bei der Investitur, statt dessen eine formlose Einsetzung des Erwählten in die Bistumsgüter, und auf päpstlicher Seite ein, wohl nur interimistisch gedachter Verzicht auf die Durchführung der Investiturgesetzgebung in ihrem ursprünglichen strengen Sinne[1]. Der einzige Unterschied gegen Ivos Ausführungen vom Jahre 1097 war der, daß die Symbole für die weltliche Investitur oder Konzession in Wegfall kamen und so die geforderte Suspension der kirchlichen Kanones unnötig wurde, da sie in der von ihm angeregten Weise umgedeutet werden konnten. Alle näheren Umstände des im Jahre 1098 erzielten Einvernehmens bleiben dunkel. Sicher ist, daß andere, nicht minder wesentliche Punkte, ob die Konzession vor oder nach der Weihe ihren Platz habe, ob dabei der Lehenseid gefordert werden dürfe, zunächst ungeklärt blieben. Das weist darauf hin, daß es sich um ein förmliches Konkordat nicht handeln kann, sondern nur um ein stilles oder ausgesprochenes Einvernehmen über die im Augenblick am meisten akute Frage der Investitur.

Nicht über Einzelheiten, aber doch über die Kräfte, die auf beiden Seiten auf dieses Einvernehmen hindrängten, lassen sich Vermutungen aufstellen. Von irgendeiner Erschütterung des königlichen Episkopats kann nicht die Rede sein. Er war gefestigter als je vorher unter Gregor und Urban. Das Interdikt im besonderen hatte dem König wenig anhaben können. An den hohen Festtagen fand er immer einen Erzbischof — wenn es nicht der Reimser war, dann der von Tours —, um sich nach alter Sitte krönen zu lassen.

1) Vgl. Beauvais 1101: (rex) non vult electione assensum praebere nec electo bona episcopalia dimittere, Ivo Bf. 104; Paris 1104: episcopatum ... ei gratanter concedunt et rex et regis filius, Ivo Bf. 144; Laon 1107: (electus) praestolabatur, ut sequente dominica a legatis regiis poneretur in cathedra, Guibert de Nogent, S. 138.



Richer von Sens war ihm zeitlebens treu geblieben; sein Nachfolger Daimbert wurde unter seinem Patronat gewählt, vielleicht von ihm investiert. Und die Spannung zwischen Ivo von Chartres und Hugo von Lyon machte ihn vollends zum Herrn der Lage. Wieweit die nicht unparteiischen Chronisten recht haben, die den König als in seiner Leidenschaft für Bertrade aufgehend, persönlich schlaff, militärisch und staatsmännisch untüchtig hinstellen, ist kaum auszumachen, da Quellen für eine Beurteilung fast ganz fehlen. Er hat ja in der Tat schon 1084 sich zur Annahme kirchlicher Forderungen bereit erklärt, wenn man ihm die Bertrade belasse. Es ist somit nicht ausgeschlossen, daß er auch jetzt durch ein Eingehen auf kirchliche Wünsche sich Nachsicht für einen weiteren Verkehr mit der Bertrade erkaufen wollte; denn endgültig auf sie zu verzichten, war er auch jetzt noch nicht gesonnen. Aber ausschlaggebend ist das kaum gewesen, auch nicht bei einem Philipp I. Entscheidend waren nicht persönliche Gründe, sondern politische und hier außenpolitische, die Kämpfe mit der Normandie, *die 1097* schon zum Ausbruch kamen und von da ab für 30 Jahre nimmer zur Ruhe kommen sollten. Sie wurden für Philipp noch gefährlicher dadurch, daß unter den Gegnern auch der Graf von Poitou war [1]. Hier lag ein Zusammenschluß mit dem Papsttum für Philipp um so näher, als die Beziehungen Wilhelms II. zu Urban II. ohnedies dicht vor dem Bruche standen. Anselm von Canterbury hatte England verlassen müssen und ging nach Lyon und Rom [2]. Und noch in anderer Hinsicht bedeutet dieses Jahr 1098 einen Wendepunkt in der Geschichte des königlichen Frankreichs. Es zeigt das erste Auftreten des späteren Ludwigs VI., des Sohnes König Philipps aus *erster* Ehe, eben in den Kämpfen gegen die Normandie. Auch das eine Folge der Zurückdrängung der Bertrade, seiner Stiefmutter! Sein Einfluß auf die Regierung nahm jetzt von Jahr zu Jahr zu; er wurde zum König designiert und machte es möglich, den Bund mit der Kirche an seine Person zu knüpfen, die noch nicht so diskreditiert war wie die des Vaters [3].

---

1) RHFr. XII, S. 667 Ord. Vit., ebd. 467 Chron. Turon.; dazu Ivo Bf. 71, der das Eingreifen des Bischofs von Chartres gegen Wilhelm II. in den Kämpfen um das Vexin zeigt; im übrigen Fliche, S. 304, für den Grafen von Poitou Richard II, S. 420.

2) RHFr. XIV, S. 123 Eadmer.

3) Luchaire, Louis le Gros, no. 6—8.



Aber auch das Papsttum ergriff die Hand gerne, die ihm König Philipp darreichte. Es mußte freilich auch seinen Preis bezahlen: auf die Durchführung der gregorianischen Pläne gegenüber Frankreich verzichten. Wenn der Verzicht wohl auch nicht endgültig gemeint war, er wurde es dann doch. Aber es war ja nichts Außergewöhnliches, wenn Urban hier die Tradition Gregors verließ; er tat damit Frankreich gegenüber nur, wozu er sich gegen England schon 1095 und gegen Sizilien und Kalabrien eben jetzt im Juli 1098 gezwungen sah, wenn er die Bestimmung des päpstlichen Legaten für diese Länder dem Landesherrn überließ[1]. Der Kreuzzug heischte diese Opfer. Die Verluste in den Reihen der Kreuzfahrer, die Schwierigkeiten der Belagerung von Antiochia, die Zerwürfnisse unter den Führern, alles drängte schon im Frühjahr 1098 auf Nachschub[2]. Der Papst konnte sich der Sorge nicht entziehen; seine Blicke richteten sich wieder auf Frankreich, schon bisher das Hauptrekrutierungsgebiet. Die Mehrzahl der papstfreundlichen Herren, besonders die südfranzösischen, waren schon dem ersten Ruf gefolgt. Ein weiterer Appell an das Land versprach nur Erfolg, wenn man mit dem König zu einem Auskommen gelangt war. Nur so insbesondere war es möglich, die hier bisher noch der Reform gewidmeten Kräfte für den Orient mobil zu machen, ohne jene selbst zu gefährden. Ein Konzil in Bari im Oktober 1098 war dem Kreuzzug gewidmet und dann wieder die römische Synode im April 1099[3]. Hier, wo auch unter anderen die Bischöfe von Arras und Senlis anwesend waren, erklärte Daimbert endlich seine Unterwerfung unter den Lyoner Primat, gegen den Willen des Ivo von Chartres, dem er jetzt alle Schuld an den früheren Auseinandersetzungen mit Lyon aufzubürden suchte[4]. Das Ergebnis war die zweite Kreuzzugswelle, die im Jahre 1100 und 1101 abging. Sie nahm eine stattliche Schar weltlicher und geistlicher Herren aus dem nördlichen Frankreich auf. Paschalis II. hatte die französische Geistlichkeit zu neuem Kreuzpredigen aufgefordert, zum

---

1) Rer. It. Script. V. S. 602 Gaufred Malaterra = Jaffé 5706.

2) Vgl. Archives de l'Orient latin I, S. 152. 155. 186.

3) Mansi XX, S. 947 ff., dazu Archives de l'Orient latin I, S. 186 und 223; Mansi, S. 961 und dazu Archives de l'Orient latin I, S. 192.

4) Siehe S. 114 Anm. 2 und das Schreiben des Gottfried von Vendôme an Ivo von Chartres RHFr. XV, S. 271.

Drängen auf die mit der Erfüllung ihres Gelübdes Säumigen, auf die von Antiochia Desertierten [1]. Manasse II. von Reims, der vornehmste geistliche Berater König Philipps [2], vermittelte großenteils den Verkehr des ausgezogenen Kreuzfahrerheeres mit der Heimat und war in seinem Bereich für seine Unterstützung tätig [3]. Wido von Rochefort, der Truchseß des Königs und anscheinend sein steter Begleiter und Berater, nahm damals das Kreuz [4], daneben die Bischöfe von Paris, Laon und Soissons. Hugo von Vermandois, der Bruder des Königs, ging mit Stephan von Blois zum zweiten Male [5]. Schließlich auch die burgundische Reformpartei, vertreten durch den Herzog von Burgund [6] und den Erzbischof Hugo von Lyon. Auf einer Versammlung in Anse zusammen mit den Erzbischöfen von Sens, Bourges, Tours und Canterbury eröffnete Hugo seinen Entschluß [7]. Besser als durch sein Abtreten, mit dessen Tätigkeit durch 25 Jahre die päpstliche Sache in Frankreich verwachsen war, konnte die Liquidation des französischen Investiturstreites nicht illustriert werden; er ist auch nach seiner Rückkehr i. J. 1103 nicht wieder Legat geworden [8]. Die Gesta Dei per Francos haben also dem französischen Investiturstreit das Ende bereitet. Wenn Hugo von Lyon, der alte Legat aus der Zeit Gregors VII., als Ersatz das Amt eines päpstlichen Vikars für Kleinasien, zu dessen Ausübung er übrigens nicht gekommen ist [9], übertragen erhielt, so war das nur die gegebene Folge.

---

1) RHFr. XV, S. 20, Archives de l'Orient latin I, S. 205.

2) Graf Anselm von Ribemont an Manasse: quia totius Franciae regnum tua maxima ex cura pendet, Archives de l'Orient latin I, S. 221.

3) Riant in Archives de l'Orient latin I, S. 206: ... paraît avoir été, pour ainsi dire, le correspondant attitré des croisés.

4) Prou, S. CXXXIX und Ivo Bf. 23 und 47.

5) Guibert de Nogent, Gesta Dei, Migne 156, S. 812f.

6) Petit I, S. 256ff.

7) Hugo Flav. S. 487.

8) Briefe und Urkunden, z. B. RHFr. XIV, S. 795, Recueil des chartes de Cluny V, S. 198, RHFr. XV, S. 67 der Abt von Cluny über den Tod des Hugo an Anselm von Canterbury, erwähnen ihn alle nur als Erzbischof, nirgends ist er Legat genannt; gegen Lühe, S. 118, der für seine andere Ansicht nur leider keinen Beleg bringt. RHFr. XV, S. 33 = Jaffé, Regesta 6074 beweist dagegen nichts; wenn sich danach der Bischof von Bayeux vor Hugo verantworten soll, so gründet sich das auf den Lyoner Primat über Rouen; als päpstlicher Vikar für die Normandie ist ja ausdrücklich Anselm von Canterbury bezeichnet. Ivo Bf. 109 blieb eine Bitte.

9) Archives de l'Orient latin I, S. 212.

Zudem war die Lage in Frankreich eine andere. Erzbischöfe wie Wifred von Narbonne oder Manasse von Reims, diese echten Vertreter des feudalen Zeitalters, waren nicht mehr zu bekämpfen. Eine andere Generation hatte die Führung im Episkopat: im Norden Männer wie Lambert von Arras und Ivo von Chartres, die, selbst durch die Reform bestellt, doch an der kirchlichen Selbständigkeit ihres Landes festhielten, nicht so schroff wie jene, aber um so wirkungsvoller. Konnten sie doch an Reinheit der Sitten, Höhe der Bildung und Gründlichkeit der Gelehrsamkeit es in ihrer Zeit mit jedermann aufnehmen.

IV. Die Zeit der Auswirkung

In Châtillon s. M. hat das dankbare Vaterland Urban II. einen Denkstein gesetzt. Ist er auch nicht der erste der Franzosen auf dem Stuhl der Päpste[1], so doch von jenen der erste, bei dem die Heimat für die Politik mitbestimmend geworden ist. Er hat dem päpstlichen Imperialismus die neue Richtung gegeben, die ihn nicht mehr in Gegensatz zu Frankreich brachte, sich vielmehr mit einem Expansionsbedürfnis seiner Landsleute traf. Es ist die Eigentümlichkeit des französischen Investiturstreites, daß er am frühesten *zu Ende ging*, aber nicht auf einmal, in einem Londoner oder Wormser „Konkordat". Unter dem Druck politischer Gemeinschaft wurde das ganze Bündel rechtlicher Fragen, die der Streit aufgeworfen hatte, aufgelöst und von Fall zu Fall entschieden. So war es anscheinend im Anschlusse an die Wahl und mögliche Investitur des Daimbert von Sens 1098 zu einem Einvernehmen über das Investiturproblem gekommen. Betraf das zunächst auch nur das königliche Frankreich, die Lösung hat sich von hier rasch über die Vasallenländer, Anjou und Normandie und ins Ausland, nach England und Deutschland, verbreitet. Der Wendepunkt war das Jahr 1098. Denn wenn auch für Francien der persönliche Zwist des Königs mit der Kirche wieder auflebte und die frühere Verständigung überdecken konnte, für die Investiturfrage blieb das ohne Folge.

1) Vgl. Guibert de Nogent, Gesta Dei, Migne 156, S. 695: Urbanus papa ... existens, ut ferunt, nisi falluntur, papa primus ex Francis. — Zum mindesten Silvester II., Gerbert v. Aurillac geht ihm voraus. Auch Nikolaus II., der Savoyer, galt ja als Franzose.



Mit Paschalis II. war ein anderer Geist in die Kurie eingezogen. Rainer, der Abt von San Lorenzo und frühere Legat für Spanien, war weder an Bildung[1] noch an politischer Gewandtheit dem obersten Amte der Kirche gewachsen. Er geriet denn auch gleich unter den Einfluß seiner Umgebung, über deren Käuflichkeit die Meinung einhellig war[2]. Und vielleicht eben auch durch andere Einflüsse, etwa die eines Abts Gottfried von Vendôme oder des Erzbischofs von Vienne, bekam die päpstliche Politik einen Anflug von romantischem, aber desto unfruchtbarerem Radikalismus. In Frankreich wurden die bisherigen Träger der Reform nacheinander geradezu auf die Anklagebank gezerrt: Hugo von Lyon, den man in seinem der Simonie bezichtigten Suffragan, dem Bischof von Autun, traf, und Ivo von Chartres, dem man simonistische Mißstände in seiner Diözese vorwarf[3]. Es versteht sich, daß es jetzt auch mit der Schonung König Philipps vorbei war. Er war rückfällig geworden, und noch Urban hatte, wenn auch sichtlich ungern, von neuem das Interdikt über ihn verhängt[4]. Nunmehr kamen die Kardinäle Johannes und Benedikt als Legaten a latere nach Frankreich[5]. Hugo von Lyon, der bisherige (seit 1075, mit einer Unterbrechung allerdings) ständige päpstliche Vertreter für Frankreich, war von Paschalis anscheinend gar nicht mehr bestätigt worden. Er war denn auch den neuen Legaten, die ihn verdrängten, nicht gewogen, ebenso wenig Herzog Eudo von Burgund, sein weltlicher Arm. Die Legaten hatten ein Konzil ursprünglich nach Autun geplant. Sie mußten es in die Provinz Vienne, nach Valence verlegen. Hugo schützte, um seine Abwesenheit zu entschuldigen, Krankheit vor; seinen Suffraganen aber untersagte er geradezu den Besuch. Und Herzog Eudo vollends wurde dort gebannt[6]. Das waren die Vor-

---

1) Guibert de Nogent, De vita sua, S. 141: erat enim minus quam suo competeret officio literatus.

2) Ebd. S. 140: moris enim est, ut audito auri nomine mansuescant; Ivo Bf. 87: palatinos quibus poterit muneribus vel promissionibus flectat in suam partem.

3) Ivo Bf. 87; für Hugo von Lyon und den Fall des Norgaud von Autun Hugo Flav. SS. VIII, S. 488 ff. — Zum Ganzen vgl. B. Monod, Essai sur les rapports de Pascal II et Philippe I., 1902. Auf eine Auseinandersetzung damit muß ich hier verzichten.

4) Siehe Anhang II. 5) Hugo Flav., S. 488 ff., Ivo Bf. 84.

6) Hugo Flav. ebd.: prohibiti, ut dicebantur, ab eodem Lugdunensi; für Eudo von Burgund Petit I, S. 256 ff.

gänge, die ihnen beiden die Abreise ins heilige Land nahegelegt hatten. Es ergab sich von selbst, daß die Legaten sich dafür mehr an Ivo von Chartres anschlossen, dessen Konflikt mit Hugo von Lyon noch nicht vernarbt war, der aber auch mit dem König sich wieder verfeindet hatte [1]. Auf seinen Rat schrieben sie auf 18. November 1100 nach Poitiers ein Konzil aus [2]. Die königlichen Provinzen wollten sie lieber meiden; den vielen Mißständen gegenüber wäre ihre Macht zu klein gewesen. Auch in Poitiers war ihr Stand noch schwer genug. Allgemeiner Widerspruch erhob sich, als sie ihr formwidriges Verfahren gegen Norgaud von Autun mit der These begründen wollten, in Sachen der Simonie bedürfe es nicht der gesetzlichen Formen. Man hielt ihnen den „Brauch der gallikanischen Kirche" entgegen. Alles aber brauste auf, als es an die Exkommunikation des Königs ging; selbst der Graf von Poitou wollte nicht soweit gehen. Der mönchische Chronist von Maillezais läßt den heiligen Hilarius in Tätigkeit treten, der dem Legaten Johannes Mut machen muß. Die Sentenz kam dann erst zustande, als die Teilnehmer schon im Aufbruch, die Masse der Gegner abgereist war. Aber unter solchen Umständen gefällt, war und blieb sie nur ein Hieb in die Luft. Jetzt hatte der König wenigstens *guten Grund*, sich weiterhin vom Kreuzzug fernzuhalten, um statt dessen die Konjunktur zu Hause zu nützen, durch Käufe von Kreuzfahrern sein Gebiet zu vergrößern [3].

Die Einrichtung der Legaten a latere, mit der Paschalis in die vorgregorianische Zeit zurückfiel, ließ den päpstlichen Einfluß in Frankreich zur Ohnmacht herabsinken. Eine solche Legation Richards von Albano 1101 hat gar keine Spuren in Frankreich hinterlassen [4]. Milo von Praeneste, „Legat für ganz Gallien" 1103, scheint über die Rhône wenig hinausgekommen zu sein [5]. „Sie können nicht nur den Übelständen nicht abhelfen, sie sehen sie gar nicht", schrieb Ivo von Chartres von ihnen und bat vergebens um die Erneuerung der ständigen Legation, ihre Verleihung womöglich an

1) Vgl. auch ihren Aufenthalt in Chartres selbst Gallia chr. VIII, Instr. 305.

2) Die Akten bei Mansi XX, S. 1117 ff.

3) So kauft er die Vicomté Bourges RHFr. XIV, S. 120 und die Abtei Morigny RHFr. XI, S. 276. 4) Hugo Flav., S. 502.

5) RHFr. XIV, S. 117: Milo „totius Galliae legatione injuncta" schlichtet einen Streit zwischen Cluny und Autun.

Hugo von Lyon[1]. Mit einer Legation wieder des Richard von Albano beginnen 1104 die Verhandlungen über eine Lossprechung des Königs. Ein erster Versuch scheitert, da der Vorschlag des Königs mit der Instruktion des Legaten nicht zu vereinbaren ist; ein zweiter in Beaugency ebenso an dem Widerstand des königlichen Episkopats, der dabei nur den Umstand, nicht wie es die päpstliche Weisung wünschte, den Richter machen wollte[2]. Sie trugen wohl Bedenken, dadurch nachträglich die Exkommunikation als zurecht bestehend anzuerkennen. Erst als Richard das Land schon wieder verlassen hat, setzt der König seine Absolution doch noch durch und unter günstigeren Bedingungen, in Paris selbst und unter Leitung seines eigenen Bischofs von Arras als päpstlichen Beauftragten, am 2. Dezember 1104[3]. Der ganze Akt war nur Komödie, — der König fühlte sich durchaus als Sieger; er brachte sichtlich keine großen Opfer mehr, wenn er jetzt nach 12 Jahren die Bertrade endgültig aufgab und nach Fontevrault ins Kloster schickte.

Die Episode der Entfremdung ist vorüber. Sie war trotz ihrer Dauer im Grunde auf beiden Seiten über eine Velleität nicht mehr hinausgekommen. Weihnachten 1105 konnte Hugo von Lyon zu einem Hoftag nach Orléans eingeladen werden. Von Clermont her galt er als Sachverständiger in der Genealogie des Königshauses. Die Ehe des Grafen der Champagne mit Konstanze, der Tochter Philipps, sollte geschieden werden und wurde es in der Tat[4]. Das nächste Jahr brachte die Verbindung des Königtums mit dem Kreuzzug in aller Form: Konstanze feierte in Chartres Hochzeit mit Bohemund von Antiochien. In Begleitung des päpstlichen Legaten Bruno von Segni war er ins Land gekommen, auf einem Konzil in Poitiers warb er für die Unterstützung der Kreuzfahrer[5].

1) Ivo Bf. 109: non tantum non possunt curanda curare, sed nec curanda prospicere.

2) Ivo Bf. 141 und 144: (legatus) totum onus consilii voluit pendere ex arbitrio pontificum. Episcopi vero nescio quid conjicientes semper replicabant se debere esse huius consilii comites et non duces.

3) Paschalis an die Erzbischöfe von Reims, Sens und Tours RHFr. XV, S. 29, König Philipp an Lambert, Lambert an Paschalis ebd. S. 197.

4) Ivo Bf. 158.

5) Suger, S. 21 ff., für Poitiers ebd. S. 23: cui et nos interfuimus, ubi de diversis sinodalibus et praecipue de Hierosolymitano itinere ne tepescat agens; anderes bei Mansi, S. 1205 ff.

Wohl mit Recht verknüpft man mit diesen Aufrufen Brunos und Bohemunds die Entstehung des Rolandsliedes, dieses ältesten französischen Heldengedichts, welches das französische Königtum im Glanze Karls des Großen, den Kreuzzug im Gewande einer Heerfahrt nach Spanien sieht[1]. Und wieder über ein Jahr kommt Paschalis II. selbst nach Frankreich und sucht die beiden Könige Philipp und Ludwig in Saint-Denis auf, dessen Oriflamme das Symbol der neuen Freundschaft wurde. Mit französischer Unterstützung hoffte er den deutschen Investiturstreit zu einem Ende zu bringen. Freilich die Verhandlungen mit einer deutschen Gesandschaft unter Brun von Trier in Châlons s. M. brachten kein Ergebnis. Der Papst konnte nur seinen Standpunkt wahren, wenn er danach in Troyes das Investiturverbot wiederholte. Er hatte eine Versöhnung erstrebt in der Sorge um den Kreuzzug, der auch jetzt in Troyes seine vornehmste Angelegenheit war[2].

Die Zeit eines Streites um die Investitur in Frankreich, wenigstens soweit es unmittelbar unter dem König stand, lag weit zurück. Nirgends findet sich eine Spur, die zu dem Verdacht berechtigen könnte, daß nach 1098 der König noch investiert hätte[3]. Es ist wohl auch nicht Lückenhaftigkeit der Überlieferung, wenn schon unter den Kanones des Konzils von Poitiers 1100 ein Investiturverbot schon fehlt, während z. B. das Verbot des Lehenseides für Geistliche sich findet[4]. Nicht als ob deshalb die Bistumsbesetzungen seit 1098 immer im Frieden mit der Kirche verlaufen wären; besonders der Rückfall des Königs in seine Ehe mit der Bertrade

1) W. Tavernier, Über einen Terminus ante quem des altfranz. Rolandsliedes (Philol. und volkskdl. Arbeiten, Karl Vollmöller dargeboten, Erlangen, 1908), S. 113ff.

2) Suger, S. 24f. Was er S. 25 von Besprechungen in Saint-Denis sagt: cum quibus de statu ecclesiae ut sapiens sapienter agens, bezieht sich sicher nur auf den Kreuzzug und den deutschen Investiturstreit. Für das Konzil in Troyes s. Mansi, S. 1217ff., bes. Chron. S. Petri Vivi RHFr. XII, S. 281: in quo intentio eius maxima fuit de Hierosolymitano itinere.

3) Das einzige Beispiel, wo noch von Investitur die Rede ist, wäre Prou, S. 416: si de electi vestri investitura esset controversia. Ich habe dieses Schreiben aber aus anderen Gründen für die Reimser Vakanz 1083/84 schon in Anspruch genommen, s. Bd. V, S. 360 Anm. 2.

4) Mansi, S. 1123, can. 3: ut clerici nunquam alicui laico hominium aliquo modo facere praesumant aut a quolibet laico ecclesiasticum beneficium accipiant.

blieb darauf nicht ohne Wirkung. In diese Zeit fallen die strittigen Wahlen für Beauvais, Meaux und Paris und die Vertreibung des Bischofs von Senlis [1]. Hier ist nicht die Aufgabe, sie und die der Folgezeit im einzelnen darzustellen. Nur zwei derselben seien herausgegriffen, da sie, wenn auch nicht mehr für die Investitur, so doch für die Regelung anderer Faktoren einer Bistumsbesetzung wichtig wurden: Beauvais 1100—04 und Reims 1106—08. Ansell von Beauvais war im Dezember 1099 gestorben. Zweifellos unter dem bestimmenden Einfluß des Königs wurde Stephan von Garlande, Archidiakon von Paris, gewählt. Ivo von Chartres, mit Beauvais von früher her eng verbunden, neigte schon des Friedens halber dazu, die Wahl anzuerkennen, die von Anfang an nicht ohne Gegner und Gegenwahl geblieben war. Da griff der Papst ein, verwarf die Wahl und ordnete eine neue an, die einen Walo erhob [2]. Ein päpstlicher und königlicher Erwählter standen sich gegenüber. Die Kirche, vertreten durch Ivo von Chartres, bestand darauf, daß die Wahl des Stephan ungültig sei, da sie gegen den bekannten Kanon der achten allgemeinen Synode, gegen die Freiheit der kanonischen Wahl, verstoßen habe [3]. Der König dagegen verweigerte Walo seinen Assens und sperrte ihm das Bistum [4]. Hatte er dazu das Recht? Nach kirchlicher Ansicht nicht, nach seiner wohl. Es ging um die Frage, ob die Zustimmung des Königs und die Einsetzung in die Bistumsgüter durch ihn Formalität waren oder ihm eine wesentliche Mitwirkung sicherten. Es kam auf die Macht an. König Philipp nahm einen Eid, dem er auch seinen Sohn Ludwig beitreten ließ, daß Walo nie in sein Bistum kommen dürfe [5]. Der Papst auf der anderen Seite konnte den Walo wohl zum Bischof weihen, wozu der Metropolit nicht zu be-

---

1) Für Meaux Ivo Bf. 113 und 119; für Paris Bf. 138; für Senlis Bf. 103.

2) Die Wahl des Stephan wird verschieden dargestellt in dem Schreiben der Wähler an Lambert von Arras: ... cleri et populi pari voluntate et concordi consilio, RHFr. XV, S. 192, und in dem Ivos an die päpstlichen Legaten Bf. 87: pro voluntate regis et illius contubernalis in episcopum assumpserunt. Für Beauvais vgl. weiter Bf. 92, 95, 98, für Ivos Beziehungen zu Beauvais seine eigenen Worte Bf. 104: quia ecclesia illa in Christo me genuit et fundamentum religionis in me posuit.

3) Ivo Bf. 102, vgl. für das Verhalten des Manasse von Reims Bf. 145.

4) Ivo Bf. 104.

5) Bf. 105, 144, vgl. auch 137 und 145.

wegen gewesen war, aber über das Bistum hatte er keine Gewalt. Walo ging einstweilen auf Legation nach Polen. Erst später, als die eigene Aussöhnung schon in Sicht war, erklärte der König mit seinem Sohne sich bereit, Walo als Ersatz das eben vakante Bistum Paris zu überlassen[1]. Ein prinzipielles Zugeständnis haben sie damit nicht gemacht. Wenn man nach einer Formel sucht, auf der man sich einigte, so mag man sie in dem Friedensschluß König Ludwigs mit den Kanonikern von Beauvais finden, die in dem Zwist mehr auf päpstlicher Seite gestanden hatten: Wir gestehen ihnen zu, daß sie ohne Anfechtung von unserer Seite dem Papst in Rom gehorsam sind als dem Apostolikus, aber auch uns zu dienen haben als ihrem Herrn[2]. Gerade ihre ganz allgemeine Fassung ist bezeichnend. An der Besetzungsordnung insbesondere änderte der Streitfall nichts, die Konzession behielt ihren gewöhnlichen Platz zwischen Wahl und Weihe[3].

Wo aber die Weihe ausnahmsweise durch päpstlichen Eingriff vorgenommen wurde, wie in Reims 1107, da war ein neuer Konflikt gegeben. Paschalis II. hatte auf dem Konzil von Troyes gegen den bisherigen Reimser Erwählten Gervasius von Rethel, der sich auch der Gunst der beiden Könige erfreute, den Propst Rudolf den Grünen zum Erzbischof gemacht[4]. Die Könige und das Kapitel waren nicht gewillt ihn anzuerkennen. Die Stadt Reims kam ins Interdikt, und König Philipp starb darüber. Erst zu Weihnachten 1108 fand Rudolf seine Anerkennung auf einem Hoftag in Orléans, nicht aber, ohne daß er die übliche Huldigung geleistet hätte. Das Verbot der Huldigung für Geistliche bestand ja seit Clermont und war noch zuletzt in Troyes

---

1) Ivo Bf. 144 und 146.

2) Luchaire, Louis VI, no. 28: concessimus etiam, ut absque mala voluntate ex nostra parte Romano papae obedientes sint sicut apostolico et mihi serviant sicut domino.

3) Vgl. die Besetzung von Lyon 1107, Guibert de Nogent, S. 138, die von Auxerre 1115/1116 RHFr. XII, S. 302. Damit steht freilich im Widerspruch, wenn Suger von Saint-Denis 1149 dem Kapitel von Chartres schreibt, es sei alter Brauch (mos antiquus), daß der Erwählte zuerst geweiht werde, dann erst den Treueid leiste und die Regalien empfange, RHFr. XV, S. 507. Vgl. Hinschius, Kirchenrecht II, S. 581.

4) RHFr. XIII, S. 689 Alberich; zum Folgenden Suger, S. 40, Ivo Bf. 189. 190, RHFr. XV, S. 42 Gervasius an den Papst, Migne 163, S. 1418 das Reimser Kapitel an Rudolf. Siehe auch Anhang III.

wiederholt worden. Ob König Philipp die Forderung auf Huldigung vorübergehend hatte fallen lassen, oder ob die Kirche die bisherigen Übertretungen ignoriert hatte, gleichviel; jetzt zum erstenmal stieß man sich in Frankreich daran. Ivo von Chartres, der in Orléans die kirchliche Partei vertrat, war sich voll bewußt, mit dem Zugeständnis der Huldigung gegen die Gesetze der Kirche zu handeln. Er nahm es „des kirchlichen Friedens und der brüderlichen Liebe halber“ auf sich und bat den Papst um Nachsicht; das Vergehen rühre ja nicht an einem ewigen Gesetz, nur an einer Verordnung der kirchlichen Oberen [1]. Derselbe Ivo schrieb später, es war 1114, dem königlichen Kanzler Stephan von Garlande: Ich kenne die Gewohnheit der römischen Kirche, die ihren Dekreten für gewöhnlich nicht und nicht gerne offen entgegenhandelt, wohl aber viel Ungesetzliches hinnimmt, wenn es einmal geschehen ist, aus Erfordernissen der Umstände oder aus Rücksicht auf die Person [2]. Demgemäß hatte er 1108 selbst gehandelt und nicht ohne Erfolg. Schließlich konnte ja die Kurie nicht gut Frankreich versagen, was sie kurz vorher England zugestanden hatte.

Damit sind alle Elemente einer Bistumsbesetzung, wie sie in Frankreich im Anfang des 12. Jahrhunderts üblich war, klargelegt. Das Erste nach eingetretener Vakanz war, daß *die Wählerschaft* den König um die Erlaubnis zur Vornahme einer **Wahl** anging. In vielen Fällen ergab sich dabei gleich die Nennung eines Anwärters durch den König, sodaß die nachfolgende Wahl zur Zeremonie einer offiziellen Kandidatur wurde. So war es 1100 in Laon [3]. Die kirchliche Forderung ging auf eine völlig freie, d. h. ohne Zwang der weltlichen Gewalt vorgenommene Wahl. Aber *auch* das Papsttum hat hin und wieder an Stelle der Wahl eine Ernennung von sich aus vorgenommen oder doch die Wahl entscheidend beeinflußt: so hat es 1107 den Rudolf für Reims bestellt, so

---

1) Ivo Bf. 190: illicitum facit non aeterna lex, sed intentione acquirendae libertatis praesidentium sola prohibitio.

2) Ivo Bf. 260: novi enim consuetudinem Romanae Ecclesiae, quia non solet neque vult decretis suis patenter obviare. Solet autem dispensatorie multa infirma tolerare, postquam patrata sunt, tam pro locorum necessitate, quam pro personarum utilitate et honestate.

3) Quod etiam de curia electus esset, wirft 1107 Paschalis dem Waldrich von Laon vor, bestätigt ihn aber gleichwohl, Guibert de Nogent, S. 141.

1122 Suger zum Abt von Saint-Denis geweiht, ohne sich durch ein Recht des Königs aufhalten zu lassen [1]. Reibungen waren die Folge. Demgegenüber war es eine Ausnahme, wenn die Abtei Saint-Victor zu Paris durch königliches Privileg von der Einholung der Wahlerlaubnis entbunden wurde [2]. Auf die Wahl folgte dann normalerweise die königliche Approbation [3], der sich die Leistung des Lehenseides durch den Erwählten, seine Einsetzung in die Bistumsgüter und schließlich die kirchliche Weihe anschloß.

Es war die einzige Änderung gegen die Zeit vor dem Investiturstreit der Verzicht des Königtums auf die Investitur, d. h. die Verwendung der Symbole von Ring und Stab bei der Einsetzung des Erwählten in das Bistum, daneben eine schärfere Beziehung dieser Einsetzung auf die Bistumsgüter, bzw. jenen Teil der Güter, der auf Schenkung aus Königshand beruhte, die sogenannten Regalien. Nun ist aber rechtlich durchaus ein Unterschied zwischen Investitur und Konzession (wie Ivo von Chartres ja jene Übertragung der Regalien charakterisiert), insofern diese dem Empfänger kein eigentliches Besitzrecht verleiht wie jene [4], um so stärker aber das Eigentumsrecht des Verleihenden zu wahren vermag. Es war *das eigentüm*liche, ungewollte Ergebnis der Investiturgesetzgebung, daß sie zwar die Investitur zum Verschwinden brachte, aber, statt die Bistümer aus der Hand der Weltlichen zu befreien, deren Eigentum daran nur deutlicher machte. Und es ist kein Zufall der Entwicklung, nur Folgerichtigkeit, wenn um die Wende des 11. Jahr-

1) Quod absque eius assensu electus et inthronisatus fuerat sede Remensi, RHFr. XII, S. 219 Hist. reg. Franc.; für Saint-Denis Suger, S. 96ff. = Luchaire no. 314. Vgl. auch Beauvais 1100, wo dem Walo vom König vorgeworfen wird, er sei vom Papste ernannt, Ivo an Paschalis Bf. 104: quod a sanctitate vestra fuerit electus.

2) Gallia chr. VII, Instr. 46 = Luchaire no. 160: ita tamen, quod in illa abbatis electione nec regis assensum quaererent nec regis auctoritatem ullatenus expectarent.

3) Hier nur einige Formeln dafür: Amiens 1104: rege quoque assentiente, Mansi, S. 1179; Laon 1112: cum regis assensu, Migne 162, S. 693; Tours 1118: indulgentia domini regis Ludovici, RHFr. XII, S. 510; Arras 1131: istam igitur electionem volumus atque approbamus, RHFr. XV, S. 342.

4) Ivo Bf. 95: Leges enim nequaquam appellant investituram concessiones, sed possessiones.

hunderts, wo in Frankreich die Investitur vom König aufgegeben wird, das sogenannte Regalienrecht aufkommt[1]. Nach diesem Rechte steht dem König während der Vakanzen die Nutzung der Regalien zu. Für England schreiben die Chronisten seine Einführung Wilhelm II. zu. Doch dürfte es bei ihm weniger ein Recht denn willkürliche Praxis gewesen sein, wie ja auch vereinzelte Eingriffe des französischen Königtums in die Bistumsgüter und -gefälle schon früher zu belegen sind. In Frankreich wurde es jetzt System und Rechtsanschauung, wie sie durch Ivo von Chartres in der Investiturdebatte deutlich gemacht wurde. Das Aufkommen des Regalienrechtes ist logisch verknüpft mit der Einführung der neuen Belehnungsweise, der Konzession der Temporalien. Dabei bot es dem König einen vorzüglichen Ersatz für die von der Kirche verbotene Investitur und Simonie zugleich. Für die Investitur: da das Recht des Königs auf das Bistum, jetzt die Regalien des Bistums, bei jeder Vakanz durch die Nutzung so deutlich gemacht wurde wie früher durch die Verleihung der Symbole. Für die Simonie: da an ihrer Stelle damit dem königlichen Fiskus neue, regelmäßig fließende Quellen erschlossen wurden. Gestützt auf Lehenseid und Regalienverfügung konnte der König den Einfluß über seine Kirchen ungeschmälert behaupten. Die Zugeständnisse an die Kirche sinken praktisch in Schein zusammen.

---

1) Phillips, Das Regalienrecht, S. 18f., dazu auch Flach III, S. 492 und Pfister, Robert le Pieux, S. 204. Reims 1083/84, wo König Philipp an die Reimser Wähler schreibt: (electus vester) per nos legatos suos ad vos dirigit, quatenus episcopales reditus ex integro accipiant, Prou, S. 146, zeigt, daß die Einkünfte damals noch nicht in der Nutzung des königlichen Fiskus standen. Für die willkürlichen Eingriffe des Königs in das Bistumsgut und dessen Einkünfte, Laon um 1098: Mortuo vero Elinando episcopo ab ipso eodem Philippo ablata usque ad tempora Ludovici regis in regio fisco permansit, Robert, Bullaire du pape Calixte II, Bd. II, S. 398; dazu Guibert de Nogent, S. 132: episcopii redditus quosdam, quos illi sedi violentia regia subduxerat aliquando, cum ... a rege Philippo exegisset ... Helinandus ..., hic (Ingelrannus) ad sui funestationem introitus regi universa remisit. Für Konzession und Regalienrecht vgl. Beauvais 1101: (rex) non vult ... electo bona episcopalia dimittere, Ivo Bf. 104; Auxerre 1115/1116: ita ut omnia regalia ad episcopatum pertinentia omnino concedere ei denegaret, RHFr. XII, S. 302 = Luchaire no. 217; Bourges 1122 Luchaire no. 317; Tours um 1126 RHFr. XV, S. 319: ne fructus possessionum Turonensis ecclesiae, quos regis potestas attingit, ad praefatam deferrentur ecclesiam, sed fiscos deinceps adscripti regiis usibus deservirent.



2. König Philipp war Ende Juli 1108 gestorben. Anglonormannische und lothringisch-burgundische Chronisten, denen Suger von Saint-Denis, der Biograph seines Nachfolgers, beitritt, haben aus ihren leicht zu durchschauenden Tendenzen sein Bild verzerrt. Freilich war er weder sittlich noch staatsmännisch über seiner Zeit und seinen Verhältnissen stehend. Seine Ziele waren ihm gesteckt, als er die Vormundschaft hinter sich ließ. Sie lagen in der Verteidigung gegen das Papsttum und gegen die Normandie. Er hat sie betrieben mehr mit der Zähigkeit und dem gesunden Instinkt eines Grafen des feudalen Zeitalters als mit der Grundsätzlichkeit und dem Bewußtsein seines Königtums. Aber doch hat er so den Bestand seiner kleinen kapetingischen Königsherrschaft durch die Stürme hinübergerettet, territorial vergrößert und in ihrer Begründung auf den Episkopat im ganzen unerschüttert. Der Frömmigkeit seiner Zeit, die sich mehr in Cluny als im Papsttum verkörperte, hat auch er Genüge geleistet. Seine zahlreichen Schenkungen reden da eine andere Sprache als die Chronisten. Der große Abt Hugo konnte ihn in seinen letzten Jahren nach Cluny einladen und ihm in voller Wahrheit schreiben: Zu keiner Zeit haben wir den Versuch gemacht, Deiner Krone, Würde oder Größe entgegenzutreten, oder gewünscht, Deine Stellung, Deinen Ruhm, Deine Majestät gemindert oder übervorteilt zu sehen[1]. Und als Philipp gestorben und in der Benediktinerabtei St. Benoit s. L. beigesetzt war, sprechen Annalen aus Sens von ihm als dem frömmsten König, der Hoffnung und dem Trost der Mönche, Kleriker und Armen[2]. Das mag nur erbauliche Grabrede sein, aber anderes ist nicht minder böswilliges Geläster.

Ludwig VI. konnte auf dem Fundament, das ihm sein Vater gelassen hatte, bauen. Sein Einfluß ist seit 1098 zu spüren, seit 1104 überragend. Die Beilegung der Streitigkeiten um Beauvais und Reims war sein Werk. Schon daraus kann man als Richtschnur seines Handelns der Kirche gegenüber entnehmen: möglichstes Vertragen, ohne aber seinen Rechten inhaltlich etwas zu vergeben. Seine Stellung zur Reform läßt sich nicht mit einem Wort

1) RHFr. XIV, S. 811: nullo unquam tempore vel dignitati vel coronae amplitudini vestrae contraire conati sumus nec honorem vestrum aut gloriam aut majestatem in quoquam minui seu defraudari optavimus.

2) RHFr. XII, S. 287 Annales S. Columbae.



als ablehnend oder unterwürfig bezeichnen[1]. Sie war im einzelnen davon abhängig, wieweit diese sich den Forderungen des Staates anbequemen mußte. Es war normannisches System, das er nach Frankreich brachte. Er hatte es mit eigenen Augen bei seinem Aufenthalt in England sehen können[2]. Mit den Cluniazensern hat er ein gutes Einvernehmen aufrecht erhalten. Die Mönche von Saint-Médard soll er mit Gewalt zur Annahme der Regel von Cluny gebracht haben[3]. Cluny selbst hat er 1119 seine Besitzungen auf französischem Boden bestätigt, dabei aber den militärischen Bedürfnissen der Krone voll Rechnung getragen[4]. Freilich der *Stern* Clunys war im Erbleichen gegen den des heiligen Bernhard. Und von Burgund zog ein neuer mönchischer Radikalismus herauf, drang auch in die königlichen Bistümer ein und rief Krisen hervor, die an Heftigkeit denen des Investiturstreits gleichkamen[5]. Zu tun haben sie nichts mehr mit ihm, und daraus einen Schluß auf die Reformfeindlichkeit des Königs schlechthin zu ziehen, wäre irrig.

Das Kennzeichen der Regierung Ludwigs VI. war vielmehr der Bund mit dem Papsttum. Ivo von Chartres konnte sich jetzt dem Papste gegenüber etwas darauf zugute tun, wie vor andern Reichen das französische immer dem apostolischen Stuhl unterwürfig gewesen, wie es deshalb, was seine Könige angehe, nie zur Trennung von Reich und Kirche gekommen sei[6]. Frankreich war wieder die älteste Tochter der Kirche; nur daß diese es verstand, auf ihre Erstgeburt und Treue zu pochen. Die größte von den Lasten, die aus der Zeit Gregors noch auf dem Lande ruhte, war der Primat von Lyon. König Ludwig hat nicht geruht, bis er bei Kalixt *II.* seine Aufhebung für Sens durchgesetzt hat: Im geheimen und geradezu verstohlen sei jene Unterwerfung zustande gekommen, ohne Wissen des Klerus, ohne Befragung der Bischöfe, ohne Kenntnis des Königs, ohne alle diese berufenen Vertreter der Provinz Sens. Eine gemeinsame Angelegenheit müsse in gemeinsamer Beratung

1) Vgl. B. Monod, S. 96 und Luchaire, Inst. monarch. II, S. 265.

2) Luchaire no. 27 und S. XXVII.

3) Luchaire no. 230.

4) Recueil des chartes de Cluny V, S. 295 ff.

5) Vgl. Luchaire, S. CLXXII.

6) Ivo Bf. 238: quia regnum Francorum prae caeteris regnis sedi apostolicae semper fuit obnoxium et idcirco, quantum ad ipsas regias personas pertinuit, nulla fuit divisio inter regnum et sacerdotium.

festgelegt, könne nicht in geheimer und gesonderter Besprechung ausgemacht werden. Lieber lasse er sein ganzes Reich versengen, lieber setze er seinen Kopf daran, als daß er noch länger diese schändliche Unterwerfung und Verwerfung[1] dulde.

Ein dauernder Vorteil war, daß jetzt Königtum und Episkopat zusammenwuchsen in einem gemeinsamen Kampf gegen die kleinen Barone der Ile-de-France, aber auch gegen die Großvasallen im übrigen Frankreich. Und das Papsttum, das früher zwischen Bischöfe und König einen Keil zu treiben versucht hatte, begünstigte das Zusammengehen. König Ludwig ließ den Gottesfrieden für sein Reich bestätigen[2]. Gegen den Schädling Thomas von Marle organisierte der päpstliche Legat Kuno von Praeneste förmlich einen Kreuzzug[3]. Ebol von Roucy, einst ein Werkzeug Gregors VII., bekam jetzt als Bedränger der Bistümer Laon und Reims die königliche Macht zu spüren[4]. Der Kastellan von Meung s. L. und Hugo von Le Puiset, Feinde der Kirchen von Orléans und Chartres, wurden ihrerseits vom Königtum bekriegt[5]. Nicht minder war dieses seinerseits wieder auf die Waffenhilfe der Bischöfe angewiesen[6]. Statt seine Kräfte an einen Kreuzzug zu setzen, wie das Papsttum erwartet hatte, unternahm das Königtum den Kreuzzug gegen die Wegelagerer und Rebellen im eigenen Lande. Über die Kirchen in den Ländern der Großvasallen konnte das Königtum seinen Einfluß behaupten und zurückgewinnen, wo er gelockert war. Den Klerikern von Meaux, die sich einmal nur in Rom, nicht vor dem König verantworten wollen, schreiben die Pariser Kleriker, sie seien so gut königliche Kleriker wie sie selbst[7]. Die Bischöfe von Chartres, Meaux oder Langres begegnen fast ständig in der Umgebung des Königs[8]. In Chartres z. B. stand ja dem Grafen nur ein Spolienrecht zu. Graf Heinrich Stephan hat 1105 darauf verzichtet[9].

1) Robert, Bullaire du pape Calixte II, no. 212 = Luchaire no. 301.

2) Ivo Bf. 253 an König Ludwig: pactum pacis, quod Deo inspirante in regno vestro confirmari fecistis. 3) Suger, S. 81—83. 4) Ebd. S. 13—14.

5) Ebd. S. 15 und 63, vgl. Luchaire, S. LXVII f.

6) Gegen Suger, der immer nur den Episkopat als hilfsbedürftig hinstellt, s. Ord. Vit. RHFr. XII, S. 705: Ludovicus ad comprimendum tyrannidem praedonum et seditiosorum (auxilium) totam per Galliam deposcere coactus est episcoporum.

7) Luchaire no. 130.

8) Siehe im Register bei Luchaire, Louis le Gros.

9) Prou, S. 383 ff.

Als später, 1159, ein Graf auf die Regalien Anspruch erhebt, wird er am Hofe abgewiesen[1]. Im flandrischen Arras bestätigt der König die Bischofswahl[2]. Der Graf kann, um seine kirchliche Gesinnung zu betätigen, nur auf die Investitur zu Abteien verzichten[3]. In Bourges, wo noch Philipp I. die Vicomté erworben hatte, konnte sich Ludwig die Regalien vorbehalten, ebenso in Le Puy[4]. Zweimal unternahm er Feldzüge zum Schutze des Bischofs von Clermont; er bestätigte dem Bischof von Nantes seine Rechte, der Kirche von Maguelonne ihre Besitzungen[5]. Gerade die Kirchen, die in der Zeit des großen Streites nach Rom geneigt hatten, riefen *seinen* Schutz an und luden ihn ein, das Königtum jenseits der engen Grenzen seines Herzogtums Francien zu zeigen. Und die Krönung dieser Expansion an Hand der Kirchen war die Erwerbung von Poitou und Aquitanien 1137. Nur ein Herrscher, der mit der Kirche gut Freund war, konnte an die Gewinnung dieses kirchlichen Bodens denken. Und der Preis war ja auch ein kirchlicher: alle Bistümer und Klöster der Provinz Bordeaux sollten völlig *freie* kanonische Wahl ohne Huldigung, Eid oder Kommendation haben[6].

In diesen Tatsachen einer freilich späteren Zeit mag man die tiefere Begründung dafür sehen, daß das französische Königtum sich nie ganz von Rom losgesagt, sich ihm so bald wieder eng angeschlossen. Das karolingische Königtum hatte kirchlichen Charakter gehabt; dieser blieb auch dem kapetingischen. Eine Stärkung des päpstlichen Einflusses auf die französischen Kirchen war aber unverkennbar das Ergebnis der Zeit von Leo IX. bis Urban II. Nur durch die Herrschaft über die Kirchen und deshalb jetzt nur *im* Bunde mit dem Papsttum konnten die Kapetinger hoffen, über die Ile-de-France hinauszukommen, sie zu erweitern zum ganzen Frankreich, der France majeure der altfranzösischen Epen.

---

1) RHFr. XV, S. 507, dazu Luchaire, Inst. II, S. 65.

2) Luchaire no. 469 und 470.

3) Anselm von Canterbury an Clementia von Flandern, RHFr. XV, S. 64 = Bf. III, 59: audivi quia quosdam de vestris abbatibus concessistis regulari electione ordinari, ut investituram de manu vestra non acciperent.

4) Luchaire no. 317; Hist. de Languedoc V, S. 1002 = Luchaire no. 532.

5) Luchaire no. 318 und 369; no. 331; no. 532.

6) Gallia chr. II, Instr. 280 = Luchaire no. 581: in episcoporum et abbatum suorum electionibus canonicam omnino concedimus libertatem absque hominii, juramenti seu fidei per manum datae obligatione.

3. Der Süden Frankreichs bot nach dem Abzug des Kreuzzugs für die Kirche kein erquickliches Bild mehr. Die Generation nach Raimund von Saint-Gilles und Peter von Substantion folgte nicht den Vätern. Raimund von Substantion, Peters Sohn, wollte sich nicht mehr an die Abmachungen mit dem Bischof von Maguelonne und dem Papste kehren. Erst nach langem Sträuben verstand er sich 1099 zur Huldigung für Papst Urban [1]. Graf Bertram von Saint-Gilles mußte noch 1096 in Nîmes exkommuniziert werden. Er trug sein Urteil elf Jahre und ließ sich in seinen Übergriffen gegen das päpstliche Saint-Gilles nicht beirren [2]. Auch auf ihr Wahlrecht zu den Bistümern hatten die Grafen von Toulouse nicht so umfassend oder dauernd verzichtet, wie es jener Akt des Grafen Wilhelm ums Jahr 1077 vermuten lassen könnte. 1132 belehnt Graf Alphons den Vicomte von Carcassonne mit dem Bistum Albi und dem Wahlrecht dazu, die er bisher selbst besessen hatte [3].

Nicht erfreulicher war die Lage in Mittelfrankreich. Das Konzil von Poitiers 1101 hatte Herzog Wilhelm IX. nur geduldet, weil es gegen den König gerichtet war. Ein Freund der Reform war er mit nichten. Mit seinen Bischöfen lag er in ständigem Hader. Peter II. von Poitiers mußte ihn deshalb exkommunizieren. Der päpstliche Legat Gerard von Angoulême hat das bestätigt. Der Herzog rächte sich und ließ nach dem Vorbild seines früheren Bundesgenossen Wilhelms II. von England die Bischofsstühle unbesetzt. Neuwahlen gestattete er nur unter der Bedingung, daß er absolviert werde [4]. Und Graf Fulco von Anjou, der letzte der Dynasten, auf die sich Urban 1095/96 hatte stützen können, achtete später die Kirche so wenig, wie er es früher getan hatte. Im Jahre 1101, als in Francien die Investitur schon aufgegeben war, übte er sie in Angers noch aus unter dem lebhaften Protest der kirchlichen Partei, des Gottfried von Vendôme und Hildebert von Le Mans [5]. So war die Stellung des königlichen und nichtköniglichen Frankreich durch den Kreuzzug umgekehrt worden: das Königtum schloß sich

1) Gallia chr. VI, Instr. 354 und RHFr. XII, S. 370 z. 1099.

2) Jaffé, Regesta 5964, 6116, 6118, 6161.

3) Hist. de Languedoc V, S. 980.

4) Richard II, S. 468. 473. 475.

5) Siehe Anhang III. Spätestens sein Sohn Fulco ging aber zu dem neuen Modus über; 1125 zog er die Regalien in Le Mans an sich, RHFr. XII, S. 545. Acta episcop. Cenom.

dem Papsttum an, und das übrige Frankreich wendete sich von ihm ab. Kein Wunder, daß Paschalis nur die Reise nach Saint-Denis blieb.

Zu diesem übrigen Frankreich gehört noch die Normandie, seit 1096 mit England verbunden [1]. Der Investiturstreit kam hier zum Ausbruch, als er in Francien eben zu Ende war. Gregor und Urban hatten die Klugheit besessen, gegen Wilhelm I. und II. nicht auf Forderungen zu bestehen, denen sie keinen Nachdruck verleihen konnten. Nachdem aber in Francien die Investitur aufgegeben war, wurde die Normandie das Ziel der Angriffe der kirchlichen Partei. Der englische Investiturstreit ist größtenteils mit den geistigen Kräften der französischen Reformer geführt, aber auch beigelegt worden. Als Anselm von Canterbury England hatte verlassen müssen, schloß er sich Hugo von Lyon an. Von ihm wurde er mit dem unnachsichtlichen Reformeifer erfüllt, der diesen Legaten, oft über die Wünsche des Papsttums hinaus, beseelte [2]. Mit Heinrichs I. Thronbesteigung setzte in England ein gewisser Rückschlag gegen die straffere, besonders fiskalisch drückende Herrschaft des Bruders und Vaters ein. Es war Ivo von Chartres, der ihm zum Frieden mit der Kirche redete mit seiner beliebten Begründung, es leide alles Not, wo Königtum und Priestertum auseinanderstreben [3]. Anselm konnte von Lyon nach England zurückkehren, Paschalis auf die englischen Gelder hoffen, die ihm bei seiner Entblößung von allen Mitteln sehnlichst willkommen waren [4]. Der Friede hatte aber keinen Bestand; Paschalis war von dem Verbot von Laieninvestitur und Priesterhuldigung nicht abzubringen, der König nicht von ihrer Übung [5]. Anselm mußte zum zweitenmal nach Lyon weichen, wohin ihn Hugo wieder eingeladen hatte [6]. Der Kampf ent-

1) Vgl. H. Böhmer, Staat und Kirche in England im 11. bis 12. Jhdt., 1899.

2) RHFr. XIV, S. 123 Eadmer. Für den Einfluß Hugos auf Anselm s. Liebermann, Anselm von Canterbury und Hugo von Lyon (Hist. Aufsätze Waitz gewidmet, 1886), S. 175 ff.

3) Ivo Bf. 106; vgl. Bf. 60, 214, 239.

4) RHFr. XV, S. 22 Paschalis an Anselm: de regis erga se fidelitate debita censuque b. Petro restituendo efficacius studeat; scis enim, quantis inopiae circumvallemur angustiis.

5) Paschalis an Anselm Mansi, S. 1135 = Jaffé, Regesta 5908; Mansi 5981 = Jaffé, Regesta 5928.

6) RHFr. XIV, S. 795.



brannte in aller Schärfe; im März 1105 wurden die Räte des Königs gebannt, für ihn selbst diese Strafe in Aussicht gestellt[1].

Die französischen Könige Philipp und Ludwig luden Anselm aufs freundlichste ein, seinen ungesunden Aufenthaltsort zu verlassen und in ihrem Lande Wohnsitz zu nehmen[2]. Er merkte die Absicht, daß er nur den Sturmbock gegen den englischen König abgeben sollte, und lehnte ab. Statt dessen schloß er sich an die Gräfin Adele von Chartres an, die mit ihrem Lehensherrn, dem König von Frankreich, auf keineswegs freundschaftlichem Fuße stand, aber als Schwester des englischen Königs mehr Gewähr für eine Verständigung nach dieser Seite bot[3]. Wohl in ihrem Auftrag wurde die theoretische Grundlage einer Aussöhnung geschaffen durch Hugo von Fleury in seiner Abhandlung über die königliche Gewalt und die priesterliche Würde[4]. „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist“ — das Wort, das auch Ivo von Chartres gerne gebrauchte[5], — war das Motto seiner Ausführungen. Wie jener, so kommt auch er zur Berechtigung der königlichen Gewalt über die Kirchen. Erreicht der Bischof dieses Ziel, indem er die kirchliche Gesetzgebung als Menschenwerk, die Mitwirkung des Königs bei den Besetzungen als nur auf Weltliches gehend erweist, so erreicht es der Mönch außerdem, indem er auch dem Königtum geistlichen Charakter zuschreibt. Der König, vom heiligen Geist getrieben, kann durchaus ein Bistum von sich aus besetzen. Will er aber die kirchliche Weise einhalten, so muß er eine freie Wahl gestatten, die er nicht stören oder vergewaltigen darf. Nach der Wahl steht ihm, wie auch dem Volk der Provinz, die Prüfung des Erwählten zu. Mit diesem zusammen kann er ihn als unwürdig verwerfen. Im andern Fall investiert er ihn mit den Temporalien, nicht aber unter Verwendung von Ring und Stab, die der nachfolgenden kirchlichen Weihe vorbehalten sind. — Was damit der Mönch der königlichen Abtei Fleury Heinrich I. als Muster einer

1) Mansi, S. 1062 = Jaffé, Regesta 6028.

2) Prou, S. 380; Luchaire no. 31.

3) Für die Beziehungen des Anselm zur Adela vgl. seine Schreiben an den Papst RHFr. XV, S. 65, der Adela zu den franz. Königen s. Ivo Bf. 127 und RHFr. XII, S. 71.

4) Lib. de lite II, S. 465 ff.; dazu E. Sackur im Neuen Archiv XVI, S. 369 und Mirbt, Publizistik, S. 514; Hugo von Fleury widmete der Adela seine Kirchengeschichte s. Migne 163, S. 806.

5) Ivo Bf. 61.

Besetzung hinstellte, war nichts anderes, als was in seiner nächsten Umgebung, im ganzen königlichen Frankreich, Praxis war.

Die Vermittlung der Adele von Chartres hatte Erfolg. In L'Aigle in der Normandie erreichte sie die Aussöhnung Anselms mit König Heinrich. Die Verhandlungen kamen in Le Bec zum Abschluß, und ein Nationalkonzil in London bestätigte die Abmachungen, nach denen der König auf Ring und Stab bei der Belehnung verzichtete, aber die Belehnung mit den Temporalien und den Lehenseid der Bischöfe behielt. Neu war daran nur das Zugeständnis des Lehenseides durch die Kirche. Paschalis und selbst Hugo von *Lyon* hatten Anselm geraten, darin nachzugeben [1]. In England selbst wäre König Heinrich gegen alle Angriffe von kirchlicher Seite gefeit gewesen. Aber es lag ihm an der Normandie, die ihm sein vom Kreuzzug heimgekehrter Bruder Robert streitig machte. Auch Robert übte die Investitur in der Normandie [2]. Wenn man selbst darin nachgab, konnte man ihn übertrumpfen und ihm die Hilfe des Papstes entziehen, auf die er als Kreuzfahrer allen Anspruch hatte [3]. Diese Erwägung war wohl für König Heinrich bestimmend gewesen. Graf Robert unterlag ihm schließlich wie diplomatisch, so im Felde bei Tinchebray, und das Londoner Konkordat gewann damit Geltung auch für die Normandie, die letzte Landschaft Frankreichs, für die es noch einen Streit um die Investitur gegeben hatte.

Man hat verschiedentlich schon auf das Vorbild hingewiesen, das für das Wormser Konkordat in dem Londoner gegeben war [4]. Eine andere Beeinflussung liegt doch jetzt mindestens ebenso nahe: die von Frankreich, von den Ideen Ivos von Chartres, die außerdem in der Praxis dort längst Gestalt gewonnen hatten [5]. Zudem lassen sich hier die Fäden deutlich verfolgen. Brun von Trier, der 1107 in Châlons mit Paschalis II. verhandelt hatte, hielt weiter fest an einer vermittelnden Stellung zwischen Kaiser und Papst [6]. Mit Ivo

1) Anselm Bf. III, 124 bei Migne, Bd. 159.

2) Ivo Bf. 157, der überhaupt die kirchlichen Verhältnisse der Normandie als sehr wüste schildert.

3) Klemm, Th., Der engl. Investiturstreit unter Heinrich I., 1880, S. 59 und Liebermann, S. 186 verweisen beide auf die für Heinrichs Stellung ausschlaggebende Bedeutung der Normandie.

4) Klemm, S. 68; K. Müller, Kirchengeschichte I, S. 452.

5) Vgl. Luchaire bei Lavisse, Hist. de France, Bd. II, 2, S. 222.

6) Hauck III, S. 908 Anm. 5.

von Chartres, dem Haupt der französischen Verständigungspartei, stand er in Briefwechsel. Bei ihm holte er sich 1111 Rat, ob er das Investiturprivileg Heinrichs V. anerkennen dürfe. Und Ivo von Chartres hielt sich fern von den burgundischen und französischen Radikalen, Joceran von Lyon, Guido von Vienne, Gerard von Angoulême und Gottfried von Vendôme, die sich gegen das Nachgeben des Papstes auflehnten[1]. Er schrieb Brun von Trier, es sei durchaus angängig und nicht zu tadeln, wenn der Papst Dispens erteile in Dingen, die mit Dogma und Moral nichts zu tun hätten. Nur Törichte seien dagegen, wo doch nur auf diesem Wege das Schisma von Reich und Kirche beigelegt werden könne. Ja jeder einzelne habe die Pflicht, nach Stand und Kräften dem allgemeinen Ruin, der sonst bevorstehe, entgegenzuwirken, „auf daß er nicht in seinem Schweigen zugrunde gehe wie ein Hund, der nicht bellen kann“[2].

Als Ivo von Chartres gestorben war, nahm sein Schüler Wilhelm von Champeaux, die „Säule der Gelehrten“, seit 1113 Bischof in Châlons s. M., seine Rolle auf. Er und Abt Pons von Cluny verhandelten 1119 in Straßburg mit Kaiser Heinrich V., während Kalixt II. in Paris war. Der Scholastikus Hesso, der darüber berichtet, läßt den Bischof Wilhelm hier dem Kaiser vorhalten: Achte wohl, daß ich, als im französischen Reich zum Bischof Erwählter, weder vor noch nach der Weihe etwas aus der Hand des Königs empfangen habe. Und doch diene ich ihm mit Steuer, Vasallen, Zoll und allem, was vordem zum Staate gehörte, aber von christlichen Königen der Kirche geschenkt wurde, so treu, wie in Deinem Reich die Bischöfe Dir dienen, durch deren Investitur Du diesen Streit, ja Bann Dir aufgeladen hast[3]. — Die Einigung kam erst drei Jahre später zu-

---

1) Ivo Bf. 236 = Lib. de lite II, S. 647 ff., vgl. aber Bf. 233 an Heinrich, Abt von Saint-Jean d'Angély. Auf dem Konzil von Vienne sind von französischen Bischöfen nur die von Amiens, Clermont, Maguelonne und Laon zu treffen. Das sind die wenigen Radikalen, aus allen Winkeln Frankreichs zusammengeströmt! Alle anderen teilten mehr oder minder die Anschauung Ivos. Die Nachricht Sugers von Saint-Denis über ein französisches Nationalkonzil: domini designati Ludovici suffragio et consilio in gallicana concilio collecta ecclesia, ist tedenziöse Fabel; übrigens war ja Ludwig längst alleiniger und selbständiger König. Für Gottfried von Vendôme Lib. de lite II, S. 680 ff. und RHFr. XV, S. 287. Vgl. auch Hauck III, S. 904. 2) Ivo Bf. 214.

3) Hessonis Relatio, Cod. Udalr. Jaffé, Bibl. V., S. 353 = Lib. de lite III, S. 22.

stande. Die Grundzüge aber waren schon durch die Vorverhandlungen festgelegt; sie stammen aus Frankreich: Verzicht der weltlichen Gewalt auf die Investitur der geistlich gedeuteten Symbole, dafür aber das Zugeständnis der Verfügung über die Regalien und den Lehenseid. Wenn anderes, die Gegenwart des Königs bei den Wahlen, seine Entscheidung bei strittigem Ausfall, durch englisches Vorbild angeregt sein mag, schließlich die Verwendung des Szepters bei der weltlichen Investitur die Eigenart der deutschen Lösung ausmacht, so zeigt das nur, daß das Wormser „Konkordat" als ausgesprochener Vergleich seine Gedanken aus mancherlei Quellen schöpfte. Die Polemik war ja längst eine internationale geworden; auf kirchlicher Seite haben zum Teil dieselben Diplomaten und Juristen die Verhandlungen mit Frankreich, England und Deutschland geführt; zwischen deutschen und französischen Kirchenfürsten bestand Meinungsaustausch; die enge Verschwägerung des deutschen mit dem englischen Hofe mochte auch hier einen solchen angeregt haben.

In diesem Einfluß Frankreichs auf den deutschen Investiturstreit zeichnet sich seine neue Stellung ab. Die Rolle einer moralischen und politischen Stütze des Papsttums, wie sie die Ottonen und noch Heinrich III. gespielt hatten, ist im Verlauf des Streits auf Frankreich übergegangen. „Sag mir bloß", warf einst Abt Guibert von Nogent einem Mainzer Archidiakon in der Debatte hin, „an wen hat sich Papst Urban gewendet, als er gegen die Türken rüstete, doch wohl an die Franzosen?"[1]. Das war in der Tat der Wendepunkt. Von da ab hat Frankreich jenes alte Verhältnis zur Kirche zurückgewonnen, auf das es im 9. Jahrhundert verzichtet hatte, damals als unter Ludwig dem Stammler der Reichstag von Troyes Papst Johann VIII. die persönlich erbetene Hilfe ausschlug[2]. Und dieses Verhältnis blieb jetzt, von Zwischenfällen abgesehen, für zwei Jahrhunderte bestehen. Als in der letzten Phase des Kampfes der Päpste mit den Staufern Innozenz IV. für sechs Jahre in Lyon, auf damals schon beinahe französischem Boden, seinen Aufenthalt nehmen mußte, da erinnerte man sich in Frankreich der eigenen Verdienste und hielt dem Papste vor, wie oft seine Vorgänger hier Schutz gesucht und gefunden

1) Gesta Dei per Francos, Migne 156, S. 697.
2) Kleinclauß bei Lavisse, Hist. de France II, S. 301.



hätten, ein Paschalis II., Gelasius II., Innocenz II. und Alexander III.[1]. Bis dann mit dem Untergang der Staufer auch das sein Ende finden, der Stab die Hand des Gestützten durchbohren sollte: in Avignon, dem Lande, das einst als erstes diesseits der Alpen die gregorianische Oberherrschaft anerkannt hatte, saßen die Päpste als Werkzeuge und Gefangene Frankreichs.

Anhang 1

Zum Konzil von Poitiers unter Hugo von Die[2]

Wie wenig die Zeit des Konzils von Poitiers gesichert ist, zeigen die verschiedenen Ansetzungen in den neueren Darstellungen von Halphen, Comté d' Anjou, S. 196 Anm. 3 zu 1077 und Richard, Comtes de Poitou, S. 342 zu 1079.

Halphens einzige Stütze ist die Nachricht in den von ihm herausgegebenen Annales angevines et vendômoises, S. 41, wo die Annalen von Saint-Aubin zum Jahre 1077 melden: et concilium apud Pictavim fuit factum. Die zeitliche Bestimmung der zugleich erwähnten Himmelserscheinung ist so scharf: anno 1077, Kal. Februarii, feria IV., daß ein Zweifel an dem gemeinten Jahr nicht aufkommen kann. Mit keinem Wort ist aber gesagt, daß es sich gerade um das durch Hugo von Die gefeierte Konzil handelt und nicht um irgendein Provinzialkonzil oder einen Bischofskonvent. Und dann zwingt der Bericht des Legaten nach dem Konzil von Autun, RHFr. XIV, S. 613, zu einer Ansetzung unseres Konzils nach jenem, also nach dem 10. Sept. 1077, und auf einen frühesten Termin vom 15. Januar 1078.

Für 1079, wie Richard will, lassen sich mehrere und gewichtige Indizien erbringen, zunächst das ausgesprochene Zeugnis des sog. Chronicon Malleacense, RHFr. XII, S. 401: anno MLXXIX Hugo episcopus Lugdunensis et legatus Romanae ecclesiae tenuit concilium Pictavis, primo die apud S. Petrum et alio die ad S. Hilarium. Hier schließt die Übereinstimmung mit dem Bericht des Legaten über das Konzil in Poitiers, unserer Hauptquelle, RHFr. XIV, S. 615, einen Zweifel an der Identität aus. Dazu kommt, daß im Sommer (nach Pfingsten) 1078 sich Manasse von Reims beim Papst über die Weihe des Bischofs von Amiens durch zwei Bischöfe seiner Provinz beschwert, sie habe in der Zeit seiner Abwesenheit in Rom stattgefunden und zwar, trotzdem der Erwählte von Laienhand investiert sei, RHFr. XIV, S. 611. Unter dem 22. August teilt dann Gregor mit, daß er diese Klage an Hugo von Die und Hugo von Cluny als seine Legaten weitergegeben habe, Reg. VI, 2. Laut seinem Bericht behandelt aber Hugo von Die eben diese Angelegenheit auf dem Konzil

1) Math. Paris, MG. Script. XXVIII, S. 252 ff.
2) Siehe ZKG. N. F. V, S. 297.



von Poitiers. So ergäbe sich der September 1078 als Terminus a quo. Das päpstliche Registerstück über die auf Autun folgenden Verhandlung vor dem Papst, Reg. V, 17 vom 9. März 1078, scheint ebenfalls wenigstens gegen eine Ansetzung vor diesem letzteren Datum zu sprechen. Abgesehen von dem Fall des Erzbischofs von Tours, wo wir von einer Verhandlung in Autun nichts wissen, beziehen sich die hier ausgesprochenen Revisionen alle auf Sentenzen, die zu Autun gefällt wurden. Besonders wenn, nach Hugo von Flavigny, Script. VIII, S. 422, Manasse von Reims auch nach Poitiers geladen und nicht erschienen wäre, so wäre es befremdlich, daß er in seinem Eid in Rom ein unerlaubtes Fernbleiben nur von Autun und nicht auch von Poitiers bekennen muß.

Trotz dieser Argumente werden wir uns zu dem Mittelweg verstehen müssen, das Konzil als am 15./16. Januar 1078 stattgehabt anzunehmen, wie es der Legat ja auch ursprünglich in Aussicht genommen hatte. Am 25. November 1078 erwähnt Gregor das oder doch ein Konzil von Poitiers unter Hugo von Die, das, dem Zusammenhang nach zu urteilen, schon längere Zeit zurückliegen muß, Reg. VI, S. 8. Daß es sich in der Tat um unser Konzil handelt, wird sicher, wenn wir die Angelegenheit des Erzbischofs von Tours betrachten, wie sie auf dem Konzil von Poitiers und bei der Verhandlung in Rom sich darstellt. Dort wird er wegen fortgesetzter Widersetzlichkeit erst vom bischöflichen und dann vom priesterlichen Amt suspendiert, hier werden ihm diese Ämter in derselben Abstufung zurückgegeben. Außerdem bemerkt der Legat ausdrücklich, Rudolf von Tours habe Berufung an den Papst eingelegt, dem er daher das Urteil anheimgebe. Die Übereinstimmung ist so vollständig, eine Verdoppelung der Ereignisse so unwahrscheinlich, daß damit die Frage als entschieden gelten kann. Die übrigen Einwände finden dann auch ihre Erledigung. Hugo von Flavigny ist für unsere Zeit nicht kompetent, Manasse wurde offenbar nicht nach Poitiers geladen. Da er an den Papst appelliert hatte, wäre es auch eine Vermessenheit des Legaten gewesen. Ebensowenig ist aber auch das Chronicon Malleacense mit den Ereignissen immer gleichzeitig abgefaßt. Das zeigt schon der hybride Titel eines Bischofs von Lyon. Bischof Hugo von Die wurde Erzbischof von Lyon nicht vor 1082. Die Diskrepanz im Falle des Bischofs von Amiens ist schließlich nur so zu erklären, daß Hugo darüber in Poitiers zwar zu Gericht saß und die Angelegenheit dem Papst zur Entscheidung überließ; sie wurde aber nicht weiter verfolgt, sodaß weder Manasse von Reims noch Gregor später davon Kenntnis hatten bzw. haben wollten.

Anhang 2

Bannungen und Lösungen König Philipps I.

Die letzte Exkommunikation Philipps vom Jahre 1100 und ihre Lösung im Jahre 1104 liegen klar und bedürfen keiner weiteren Ausführung. Anders die vorhergehenden in den 90 er Jahren.

Die gewöhnliche Ansicht geht dahin, daß der König 1094 auf dem Konzil von Autun durch Hugo von Lyon exkommuniziert wurde, daß dieses Urteil 1095 in Clermont von Papst Urban bestätigt, 1096 aber in Nîmes wieder aufgehoben wurde. Hier die Quellen dafür:

1. Autun 1094

Bernold, Script. V, S. 461: item rex Galliorum Philippus excommunicatus est eo quod vivente uxore sua alteram superinduxerat.

2. Clermont 1095

Bernold, S. 464: (Urbanus) Philippum regem Galliorum excommunicavit eo quod propria uxore dimissa militis sui uxorem sibi in coniugium sociavit.

Annalen von Saint-Aubin, Recueil d'annales angevines, in: Coll. de textes no. 37 ed. Halphen, S. 42: Urbanus papa ... concilium Claromonte egit XIV kalendas decembris, in quo Philippum Francorum regem pro incesti adulterii crimine excommunicavit.

3. Nîmes 1096

Bernold, S. 464: Philippus ... tandem domino papae, dum adhuc in Galliis moraretur, satis humiliter ad satisfactionem venit et abiurata adultera in gratiam receptus est seque in servicium domino papae satis promptum exhibuit.

Chron. Mall. RHFr. XII, S. 403: (Urbanus) remeavit Romam; in *eundo* remeavit Nemausum civitatem, ubi tenuit concilium et reconciliavit Philippum regem Francorum.

Zweifel an dieser Absolution des Jahres 1096 kamen im Anschluß an ein Schreiben Urbans an Manasse II. von Reims und den französischen Episkopat; Dachéry, Spicil. 1723, III, S. 218 = Mansi XX, S. 687 = RHFr. XIV, S. 729:

... Carissimi filii nostri Philippi Francorum regis nuntius ad sedem apostolicam veniens debitae humilitatis litteras ac devotionis attulit verba atque de illius mulieris culpa, pro qua venerabilis confrater noster Lugdunensis archiepiscopus interdictionis in ipsum sententiam protulerat, secundum fratrum nostrorum consilium satisfecit. Iuravit enim, quod idem rex mulierem illam, postquam in manu nostra, immo per nos in b. Petri manu refutavit, nunquam eam carnaliter habuerit. Postea vero cum confratribus nostris consilium habentes statuimus, ut rex de episcopis et regni sui primatibus usque ad festivitatem Omnium Sanctorum aliquot ad nos dirigat, qui hoc ipsum, quod nuncius eius juravit, debeant affirmare.

Eiusmodi igitur per legatum ipsius satisfactione accepta eundem filium nostrum regem ab interdictionis, quae pro hac causa in eum prolata fuerat, vinculo absolvimus et utendi pro more sui regni corona auctoritatem ei praebuimus. Data Laterani VIII. Kalendas Maii.

Ruinart in seiner Vita Urbani (Mabillon-Ruinart, Ouvrages posthumes, Bd. III, Paris 1724, S. 269) und Hist. de Languedoc III, S. 488, setzen das Schreiben in das Frühjahr 1097 und demnach auch die Absolution, die also nicht in Nîmes erfolgt wäre. Fliche, S. 66, will die in Nîmes aufrecht erhalten, nimmt aber dann eine neue Exkommunikation durch Hugo von Lyon an, auf die sich dann erst wieder diese Absolution, die er ins Jahr 1098 setzt, beziehen würde. Wir kämen so auf im ganzen drei Absolutionen 1096, 1098 und 1104. Nun kennt aber Ivo von Chartres offenbar nur einen Rückfall des Königs, Bf. 104 vom Jahre 1101: et si forte absolutus fuerit et ad vomitum, sicut jam contigit, reversus fuerit ..., Bf. 211: et cum post factum divortium praedictus rex esset reversus ad praedictae mulieris consortium, excommunicatus est in Pictavensi concilio a cardinalibus Joanne et Benedicto. Gerade im ersteren Falle hätte Ivo eine doppelte Rückfälligkeit kaum verschwiegen, wenn sie vorgelegen hätte. Dazu kommt Hugo von Flavigny, der für diese Ereignisse Zeitgenosse ist, Script. VIII, S. 493: sed, ut praefati sumus, Romana pietas et errata donavit et remissione sua infamiam superavit. Adeo ut compelleretur (näml. Hugo von Lyon) datis a Roma sibi litteris, utrumque in communione suscipere et osculo. Quod ex quo pietatis fonte manaverit, quaerat qui volet et si potest intelligat. ... Regem quoque ipsum pelicis suae prostitutione superbum a reproba eiusdem conjunctione sequestrare temptavit, interdicta illi corona nisi obediret ... Das Letztere gehört schon in die Vorbereitung der zweiten Exkommunikation zu Poitiers 1100 und stimmt ganz gut mit Ivo Bf. 84 überein, wonach noch Urban dem König die *Krone* wieder abgesprochen habe. Es ist also deutlich bei der letzten Bannung Philipps eine Abstufung in Suspension und Exkommunikation zu unterscheiden. Die Untersagung der Verfügung über die Krone ist verschieden von der Ausstoßung aus der Kirche. Sollte nicht das erstemal diese selbe Unterscheidung hereingespielt haben?

Dann wäre also in Autun nur eine Suspension des Königs *erfolgt.* Dafür spricht in der Tat Ivo Bf. 46 (1095 vor dem Konzil von *Clermont?*) an den Papst, der König habe zu Drohungen gegriffen, „nisi coronam restituatis, nisi regem ab anathemate absolvatis“. Unter Anathem, auch Interdikt genannt, wäre dann nur der kleine Bann zu verstehen, nicht die Exkommunikation. In Clermont kam dann die Exkommunikation durch den Papst hinzu, vgl. neben Bernold und den Annalen von Saint-Aubin oben, Urbans Schreiben an den französischen Episkopat 1096, Mansi XX, S. 665 = Jaffé, Regesta 5636: auditum est apud nos quosdam confratres nostros in tantam audaciam prorupisse, ut asserant se nequaquam a regis societate abstenturos, immo etiam regem ipsum ab excommunicationis vinculo soluturos, quamquam feminam illam, pro qua per nos excommunicatus fuerat, non dereliquit.

Nun aber die Absolution! Es geht doch nicht an, Bernold und das Chronicon Malleacense mit ihrer Nachricht über die Absolution in Nîmes

einfach Lügen zu strafen. Darin hat Fliche zweifelsohne recht. Nicht aber, wenn er dann eine neue Exkommunikation durch Hugo annimmt, von der keine Chronik etwas zu melden weiß. Viel näher liegt die Annahme, daß in Nîmes nur die in Clermont verhängte Exkommunikation aufgehoben wurde, nicht aber die Suspension des Legaten. Vgl. übrigens die Absolution Heinrichs IV. in Canossa, die nach Hampe, Kaisergeschichte, S. 55/56, auch nichts weiter bedeutete „als die Wiederaufnahme in den Schoß der Kirche, nicht eine volle Einsetzung in das Königtum". Und das etwas mysteriöse Aktenstück vom 24. April bezieht sich nun auf jene erste und einzige Suspension in Autun, die in Nîmes nicht angetastet wurde. Denn daß es sich in jenem Schreiben nur um die Aufhebung einer Suspension handelte, besagt nicht nur der Wortlaut, sondern ist auch daraus zu schließen, daß andere Quellen für diese Zeit nur von einer Suspension wissen. Ivo von Chartres beschuldigt in zwei Schreiben an den Legaten und den Papst, Bf. 66 und 67, den Erzbischof von Tours, er habe an Weihnachten 1096 gegen das Interdikt des Legaten den König gekrönt. Und von Manasse II. heißt es um dieselbe Zeit: iram qui papae funditus emeruit, imposuit siquidem regi diadema Philippo, RHFr. XIV, S. 793 A (b). Dann erst wurde auch diese Suspension vom Papste gelöst und der Legat schriftlich zur Anerkennung vermocht, s. oben Hugo Flav. Nur auf diese Weise wird man allen Quellen gerecht, ohne die immer peinliche Wiederholung der Ereignisse annehmen zu müssen.

Es bleibt noch diesen letzten Akt der Aufhebung der Suspension *zeitlich fest*zulegen. Hugo von Flavigny gibt keinen näheren Zeitpunkt an, nur daß sie von Rom aus erfolgt sei. So sind wir auf das verschiedentlich erwähnte Schreiben vom 24. April angewiesen. Es ist in der Briefsammlung des Lambert von Arras auf uns gekommen. Ein Zweifel daran, daß es wirklich ausgegangen ist, kann somit nicht aufkommen. Ein Schluß auf diese Zeit aus der Einreihung im Codex ist aber leider nicht möglich, da die ursprüngliche Anordnung in den Drucken zerstört ist, der Codex selbst heute für verloren gilt (so nach Graf Riant in Archives de l'Orient latin I, S. 114).

Jaffé, Regesta 5774, entscheidet sich nicht zwischen den drei möglichen Jahren 1097 bis 1099. Gegen die Ansetzung ins Jahr 1099 spricht aber, daß ein vom 24. April dieses Jahres datiertes Schreiben an Hugo von Lyon einmal von der Absolution nichts mitteilt, dann aber „apud *b.* Petrum" also im Vatikan und nicht wie das in Frage stehende im Lateran ausgefertigt wurde, Jaffé, Regesta 5788. Gegen 1097 kann man anführen, daß Ivo von Chartres (Bf. 66 und 67, die allerdings selbst nicht genau festzulegen sind) im Frühjahr dieses Jahres noch Anklagen erheben konnte, die sich auf die Suspension des Königs gründeten, also von ihrer Aufhebung oder Verhandlungen, die darauf hinzielten, nichts wußte. Anderseits ist gerade am 24. April 1098 vom Lateran ein Schreiben nach Mailand abgegangen, Jaffé, Regesta 5700, neben dem das unsrige am

besten seinen Platz findet. Und dieses Datum wird dann bestätigt durch die große Chronik von Tours: Anno Domini 1098, Henrici imperatoris 42 o et Philippi regis 38 o. ... Eodem tempore Philippus rex Franciae dimissa uxore comitis Andegaviae pro poena amisit omnes electiones episcopatuum regni sui; comes vero pro compensatione uxoris suae habuit electionem episcopi Andegavorum, RHFr. XII, S. 467; vgl. Salmon, Recueil des Chroniques de Touraine, 1854, S. 128 (eine vollständige Ausgabe der Chronik fehlt), Molinier, Les sources de l'hist. de France, no. 2515.

Was ist nun aber von dem hier erwähnten Verzicht des Königs auf sein Wahlrecht zu halten? Die Nachricht klingt so phantastisch, *daß*, wo sie überhaupt beachtet worden ist, dies nur geschehen ist, *um sie* in Bausch und Bogen zu verwerfen, Imbart de la Tour, S. 423. Es spricht allerdings manches gegen sie. In der unmittelbar folgenden Zeit sind genug Fälle zu belegen, wo der König sein Wahlrecht tatsächlich ausgeübt hat. Dann wäre auch die „Kompensation", die dem Grafen von Anjou zugestanden worden sein soll, wenig entsprechend gewesen und hätte der kirchlichen Praxis ganz und gar widerstrebt. Schließlich ist die Chronik von Sankt Martin in Tours ja erst anfangs des 13. Jahrhunderts zusammengestellt worden. Daß sie deshalb weniger verläßlich wäre, kann man freilich nicht sagen. Sie beruht im ganzen auf guten Unterlagen, enthält reine Fabelnachrichten überhaupt nicht, dann und wann die Ereignisse etwas verzerrt. Für ihre Benutzung erster Quellen vgl. z. B. RHFr, XII, S. 468, die Erwähnung eines Schreibens Heinrichs IV. an König Philipp: sicut declarat epistola ex ore ipsius scripta ad Philippum regem *Francorum*, dieses selbst, RHFr. XIV, S. 807. Das Gerippe für die frühere Zeit hat ihr Robert von Auxerre geliefert. Dieser selbst weiß aber nichts von unserer Nachricht, s. Script. XXVI, S. 228 und RHFr. XII, S. 290. Daneben verwertet unsere Chronik Aufzeichnungen und Urkunden aus der Touraine selbst, die heute größtenteils verloren sind (über die Quellen- und Autorenverhältnisse vgl. die bei Molinier angeführten Darlegungen von *Salmon*, Mabille und Holder-Egger). Aus dieser Sonderüberlieferung von Tours stammt offenbar auch unsere Notiz. Und von hier fällt dann vielleicht auch ein Licht auf ihre Tendenz.

Für die Chronik oder doch ihre Vorlage liegt der Nachdruck offenbar nicht in der Absolution König Philipps, auch nicht in dem Verzicht auf sein Wahlrecht, sondern in dem Wahlrecht für Angers, das der Graf von Anjou 1098 gewonnen haben soll. Wie steht es damit? Die Grafen von Anjou scheinen schon das ganze 11. Jahrhundert das Besetzungsrecht von Angers gehabt zu haben. Aber eine Neuerung in dieser Besetzung und zu dem in Frage stehenden Zeitpunkt ist in der Tat zu verzeichnen: der Übergang des Grafen zur Investitur. Und sie gerade wird von der kirchlichen Partei gleich sehr angefochten, von Gottfried von Vendôme und Hildebert von Lavardin, vgl. F. X. Barth, Hildebert von Lavardin und das kirchl. Stellenbesetzungsrecht, in: U. Stutz, Kirchen-

rechtl. Abhdlgen., Bd. 34/36, S. 348, Halphen, Comté d'Anjou, S. 195, die Hauptquelle das Schreiben Gottfrieds von Vendôme, RHFr. XV, S. 278 = Lib. de lite II, S. 685. Dagegen war es der Erzbischof von Tours, der trotz dieses Widerspruchs den Investierten weihte. Um diese Handlung zu rechtfertigen, könnte man in Tours auf die Legende verfallen sein, Urban habe 1098 dem Grafen die Investitur zugestanden. Daher die Aufnahme in die Chronik von Tours. Die freundliche Stellung Fulcos von Anjou 1096 zu Urban, die Absolution Philipps 1098 und daß damit wohl kirchliche Zugeständnisse verbunden waren, dürfte alles ja bekannt gewesen sein. So hätte man denn electio als Totum pro parte für Investitur zu fassen, wie mit Bezug auf Angers, so auch auf die kgl. Bistümer. Und nichts steht im Wege, die Nachricht in dieser Form anzuerkennen, wonach 1098 der König auf die Investitur verzichtet hat. Das Jahr zuvor war es das letzte Mal, daß man sie ihm auch nur hatte vorwerfen können.

Anhang 3

Treueid oder Mannschaft?

Es wird darüber gestritten, ob die französischen Bischöfe im 11. und 12. Jahrhundert bei der Belehnung der weltlichen Gewalt Treue oder Mannschaft zu schwören hatten. Hinschius, Kirchenrecht II, S. 581, ist der Ansicht, daß der Treu- und Vasalleneid in beiden Jahrhunderten *gefordert* wurde, daß der Vasalleneid aber erst nach dem Investiturstreit „eine spezielle Beziehung auf die Temporalien erhielt". Andere bringen mit dem Investiturstreit eine einschneidende Wandlung in Verbindung, nur leider in verschiedener Richtung: nach Luchaire, Inst. monarch. II, S. 82, und Lavisse-Luchaire, S. 220, wäre die Huldigung zur Treue abgeschwächt worden, nach Flach III, S. 313, hätte das Papsttum sogar die erst neu aufgekommene Huldigung zugestanden.

Für die Zeit vor dem Investiturstreit begnügen wir uns mit der Feststellung, daß hier die Leistung der Mannschaft außer Zweifel steht, wenigstens was die Bistümer des Südens anlangt, Imbart de la Tour, S. 353, vgl. dazu Luchaire, Inst. monarch. II, S. 81 Al. Für den Norden fehlen ausgesprochene Zeugnisse dafür oder dagegen. Anderseits ist wieder *sicher*, daß später Ludwig VII. nur noch auf dem Treueid bestand, s. für Le Puy 1146 Gallia chr. II, Instr. 231, Chartres 1159 RHFr. XV, S. 507, Mende 1161 Hist. de Languedoc V, 246 = Gallia chr. I, Instr. 24.

Ist nun darin ein Zugeständnis des Königtums infolge des Investiturstreits zu sehen? Wir haben nur ein Zeugnis. aber es reicht aus, die Frage zu entscheiden, einen Brief Ivos von Chartres anfangs 1109 an Paschalis II., Bf. 190 = RHFr. XV, S. 146 = Luchaire, Louis VI., no. 60. Ivo berichtet über die Hofversammlung in Orléans zu Weihnachten 1108, wo das Erzbistum Reims dem bisher von der Krone nicht anerkannten Erwählten Rudolf übertragen wird unter der Bedingung,

daß: praedictus metropolitanus per manum et sacramentum eam fidelitatem regi faceret, quam praedecessoribus suis regibus Francorum antea fecerant omnes Remenses archiepiscopi et caeteri regni Francorum quamlibet religiosi et sancti episcopi. Quod persuadentibus et impellentibus totius curiae optimatibus, etsi propter mandatorum rigorem minus licebat, factum est tamen. ...

Luchaire, Inst. monarch. II, S. 82, interpretiert die Stelle als bloßen Treueid, Imbart de la Tour, S. 450, als Treueid und Kommendation, d. h. Huldigung. Dieser dürfte recht behalten. Ivo von Chartres selbst gibt an anderem Ort, Bf. 182, eine unzweideutige Auslegung des Wortlautes, wenn er von zwei Klerikern sagt: quamvis mei homines essent et per manum et per sacramentum. Dazu kommt, daß Ivo selbst dem Papst gesteht, daß die Handlung gegen die kirchlichen Dekrete verstoßen habe. Wo aber ist der bloße Treueid von der kirchlichen Gesetzgebung verboten worden? Diese ging von Clermont 1095 bis zuletzt Châlons s. M. 1107 (Suger, ed. Molinier, S. 32) immer nur auf die Mannschaft. Darf so die Deutung unserer Stelle auf Mannschaft gesichert gelten, so läßt sich weiter daraus entnehmen, daß das Königtum auch nach dem Investiturstreit an der Mannschaftsleistung seiner Bischöfe festhielt, die schon früher üblich war. Erst später hat es seine Forderung auf einen bloßen Treueid ermäßigt.

Zur Geschichte des häretischen Pantheismus in Deutschland im 15. Jahrhundert

Mitteilungen aus einer vatikanischen Handschrift

Von Gerhard Ritter, Hamburg

Seit den verdienstvollen Forschungen Hermann Haupts zur Ketzergeschichte des späteren Mittelalters [1] sind wir imstande, die schon von Mosheim vermutete grundsätzliche Verschiedenheit der Brüderschaft „vom freien Geiste“ von der geistigen Gesamthaltung des (von Hause aus orthodoxen) Beghardentums deutlich zu erkennen. Im wesentlichen stützt sich diese Einsicht auf die Quellen des 13. und 14. Jahrhunderts, insbesondere auf die Mitteilungen jenes „Passauer Anonymus“ von 1260, in denen zuerst Preger ein Gutachten Alberts des Großen wiedererkannt hat. Eine Reihe von Ketzerverhören des 14. Jahrhunderts läßt dann die charakteristischen Anschauungen der pantheistischen Sektierer „vom freien Geiste“ gleichfalls noch deutlich hervortreten; dagegen sind wir für das 15. Jahr-

1) ZKG VII, XII, XIV, XVI; DZGW, I, III; ZGO. N. F. XV; PRE. III³, S. 467 ff. — Die relig. Sekten in Franken (Würzburg 1882).



hundert bisher in der Hauptsache auf so trübe, durch Parteilichkeit und ungenaue Kenntnis gleichermaßen entstellte Quellen angewiesen, wie die Schriften eines Felix Hemmerlin und Johannes Nider. Um so mehr mag die folgende Mitteilung von Bekenntnissen eines Sektierers aus dem Jahre 1458 willkommen sein, die ich anläßlich der Vorstudien zu einer (von mir im Auftrage der Heidelberger Akademie bearbeiteten) mehrbändigen „Geschichte der Universität Heidelberg" in einem Sammelband der Vaticana fand. Cod. Pal. Lat. Vat. 870 enthält auf fol. 144ᵛ—154 die Niederschrift der „quaestiones minus principales" einer großen Jahresdisputation der Heidelberger Artisten, die sich mit Bestimmtheit auf den August/September 1458 datieren läßt [1]. Ein ungenannter Magister spricht hier ausführlich über die Begharden und Beghinen; ganz im Stile der Zeit stellt er sie ohne weiteres als bettelnde Gauner und Landstreicher hin, die ihre angebliche Frömmigkeit nur als Maske benutzen. Was er vorbringt, ist wenig originell: zunächst den Eulenspiegelstreich eines „Lollharden" (die Namen „Lollhard" und „Beghard" werden einfach synonym gebraucht), gefolgt von einer Art moralischer Nutzanwendung in fürchterlichen lateinischen Knittelversen; alsdann längere Ausführungen, in denen die adamitische Sittenverderbnis der Beghinenhäuser durch allerhand (z. T. recht dürftige) Verdächtigungen und unklare Andeutungen dargetan werden soll. Schwerlich handelt es sich dabei um selbständige Erfindungen des Redners; ein Stück erweist sich als wörtliche Wiederholung aus der Abhandlung des Mainzer Inquisitors und Heidelberger Theologieprofessors Wasmod von Homberg, die Haupt veröffentlicht hat [2], andere Stücke desgleichen aus Felix Hemmerlins „Lolhardorum descriptio" — darunter die vielzitierte Stelle [3], an der von den beghardischen oberdeutschen Ketzern des 15. Jahrhunderts (Burkhard, Karl, Heinrich von Tierrenz usw.) die Rede ist. Gegenüber der Druckausgabe Hemmerlins findet sich hier die folgende Ergänzung (a. a. O. fol. 147):

Eciam quidam de Suevia natus repertus est in Ratispona, qui pertinaciter asserendo tenuit, qualiter ex pietate divina homo ad ymaginem dei creatus tantum mereri valeat per exercicium bonorum operum, ut Christo domino nostro in humana anima sua equaliter perfectus efficiatur, qui et articulos alios in Clementinis de heresi capitulo „Ad nostrum" [4] prohibitos diligenter et pertinaciter affirmabat; pro cuius assercione [cum] pertinaci perseverancia quidam alius in carcere reverendi patris Ratisponensis episcopi iam preteritis nostris temporibus fuit extinctus. Fuit

1) Vgl. meinen Aufsatz in der Z. G. O., N. F. 38, S. 109 ff. Über die disputatio quodlibetica: Kaufmann, Gesch. d. dtsch. Univers. II, S. 381 ff.

2) ZKG. VII, S. 567 ff. Ergänzungen: Döllinger, Beitr. z. Sektengesch. II, S. 406 ff. — Wasmod war Heidelberger Rektor 1399 und 1403. Falk (Katholik 83. Jg., 1903, II, S. 265) scheint ihn mit dem Mainzer Stiftsscholaster Gerlach von Homburg zu verwechseln, der 1393 Rektor war.

3) Opuscula et tractatus, Basil. 1497, fol. c. 2ᵛ. Vgl. Mosheim, De beghardis et beguinabus (1740), p. 451 f. (Abdruck).

4) Clem. V, 3, 3 (Friedberg II, S. 1183).

et quidam Johannes de Melchilinia beghardus, qui et se sacerdotem confitens privative (?) verbum dei in superioribus Almanie partibus divulgabat habens crebrum populi concursum, ymmo et simplicis cleri notabiles sequelas, qui eundem propter subtilitatem verborum et sui eloquii dulcedinem libentissime audiebant, ipsum magistrum nominabant, qui tamen docente experiencia sacre scripture extitit ignarus et penitus ydeota, qui et multos fovit hereticorum articulos pessimos et cum ignominia magna clausit extremum [diem]. Blasphemant insuper quidam ex eis sacerdocium Christi, presbyteros in ecclesia deificos quasi deum facientes illusorie seu derisorie nominando. Et ut summarie dicam: in tota Alimonia superiori [usw., s. Mosheim 452] ...

Die übrigen Ausführungen des Redners zum Thema (mit Zitaten aus St. Bernhard, den Psalmen u. a.) interessieren wenig, ebenso seine Antwort auf die zweite Quästion: ob die Begharden und Beghinen von Rechts wegen schlechthin „Ketzer" genannt werden dürfen; sie läuft auf einige dürftige Zitate aus kanonischen Rechtsbüchern hinaus zur Variation des Themas: „Die Hure sollst du am Hurengewand erkennen." Altherkömmlich ist sodann der Übergang von den Begharden zu allen möglichen anderen Sorten von Landstreichern und Betrügern (validi mendicantes) [1], den die dritte Quästion bringt. Die Aufzählung dieser Gaunerarten mit ihren rotwelschen Namen habe ich andernorts besprochen [2]. Unmittelbar nach ihrem Abschluß folgt (gewissermaßen als Anhang zu den Quästionen) auf fol. 154^{v}ff. ein wichtiges Aktenstück (Vernehmungsprotokoll) aus dem Ketzerprozeß des am 20. Oktober 1458 zu Mainz verbrannten „Lollharden" Johannes Becker, den auch das Chronicon Moguntinum (fälschlich zum Jahre 1478) erwähnt [3]. Daß wir es in ihm mit einem der „Brüder vom freien Geiste" zu tun haben, ließ sich schon nach den dürftigen Angaben der Chroniken vermuten und wird nun vollends deutlich. Das Fortleben dieser Sekte bis über die Mitte des 15. Jahrhunderts steht also jetzt aktenmäßig fest; besonders zu beachten ist die Herkunft des Ketzers aus der Aachener Gegend: bisher führten m. W. die Spuren der pantheistischen Sektiererei nicht über den Mittelrhein hinab. Inhaltlich gehört unsere Quelle zu den ausführlichsten Stücken der Überlieferung; vor anderen Ketzerverhören hat sie den Vorzug, eine verhältnismäßig geschlossene und innerlich zusammenhängende Darstellung der ketzerischen

1) So schon in der von Gretser (Bibl. maxima, XXV, 275) abgedruckten viel älteren Quelle: de hypocritis, qui nuncupantur Stertzer. — Vgl. auch Hemmerlin, De validis mendicantibus (in den opuscula, s. o.), der aber außer den Begharden keine anderen Gauner behandelt.

2) ZGO., N. F. 38, S. 109ff.

3) Städtechroniken XVIII, 1. Abt., 249. Das Datum schon von Hansen berichtigt: s. Lea, Gesch. d. Inquis. II, dtsch. Ausg. S. 470, N. — Da der Prozeß gerade zur Zeit des Heidelberger Quodlibets sich abgespielt haben muß, erklärt sich das Interesse der Heidelberger an der Beghardenfrage sehr einfach. Von einer Beiziehung von Heidelberger Professoren zum Inquisitionsgericht (wie im Falle Drändorf u. a.) melden die Universitätsakten nichts.

Anschauungen an Stelle lose und zufällig aneinander gereihter Einzelthesen zu geben. Bemerkenswert und eigenartig gegenüber den sonstigen Nachrichten scheint mir vor allem die nachdrückliche Betonung und anschauliche Schilderung des Bekehrungswunders (der Geistempfängnis) und die Darlegung des Verhältnisses von „Geist" und biblischer Überlieferung. Irre ich nicht, so tritt an diesen Stellen die Ideenverwandtschaft der pantheistischen Sekte mit gewissen Gedankengängen des späteren oberdeutschen Täufertums besonders eindrucksvoll zutage; auch in den universal-theistisch gefärbten Schlußsätzen über Juden, Heiden und Häretiker glaubt man bereits einen Vorklang von Ideen des 16. und 17. Jahrhunderts (Sebastian *Franck*!) zu vernehmen.

(fol. 154^v). Articuli confessi per Johannem lolhardum in Moguncia anno domini 1458 mense Augusto et Septembri.

Inprimis fundat intencionem et dicta sua in hoc, videlicet quod a. d. 1442 ultima die ante octavas pentecostes, dum staret inclinatus in ecclesia s. Pauli Maguncie, audivit in summitate ecclesie sonitum, qui descendit super eum. Et in illo sonitu recepit spiritum sanctum. Et ille spiritus sanctus pressit eum adeo, quod magnum dolorem sensit interius. Et quod postea sepius raptus sit in suo homine interiori.

Item de eo spiritu dicit, quod eum sepius ita detinet et commovet, quod nec reclamare nec surgere potest, nisi spiritus ille eum permittat.

Item credit nullum hominem ante eum taliter spiritum sanctum recepisse nec post eum recepturum [esse], sicut ipse eum recepit. Item ex illo fundamento fassus est, quod antequam illum spiritum sic receperat, obedivit ordinacioni sancte matris ecclesie in omnibus. Et ex tunc egit secundum voluntatem humanam et fuit sui ipsius. Sed post recepcionem spiritus extunc non potuit nec tenebatur obedire ecclesie quibuscumque statutis. Racionem addidit duplicem, quod non potuit obedire duobus, scilicet spiritui suo et ecclesie. Et iterum quod extunc non fuit sui ipsius, sed gubernabitur per spiritum in interiori homine.

Item ex eodem fundamento confessus est eum non adorasse sacramentum eucharistie in eius elevacione in missa. Racio sua est, quod non concordatur, quod spiritus suus unquam sibi inspiraret hoc sacramentum fuisse adorandum. Unde fassus est [quod] non solum ipsum non adoravit, sed eciam sepius in ecclesia kathedrali et in ecclesia s. Clare et in aliis multis ecclesiis, dum sacramentum elevabatur, ipse trusit contra sacramentum et linguam eiecit et ore et silens multas abusiones commisit; sed non facit hoc ipse, sed spiritus per eum hoc facit.

Item interrogatus, cur non sumeret sacramentum, respondit, quod scriptum est in ewangelio: „Qui manducat hunc cibum, non morietur in eternum" et nichilominus omnes moriuntur, qui hoc sacramentum sumunt. Sed addidit se hoc dixisse simplici mente et non dixisse, quod propterea non sumeret neque sumpsisset, iam 13 annis non fore confessum neque

communicatum nec teneri ad illa, sed neque ad ieiunia ecclesie. Et postquam addidit, quod illi, qui sunt in ecclesia vel sub ecclesia, tenentur confiteri, non illi, qui non sunt sub illa. Similiter illi, qui nondum sunt in perfectione, tenentur, sed ipse et alii perfecti non tenentur ad similia.

Secunda materia: de observacione mandatorum dei.

(fol. 155r) Ex eodem fundamento fatetur se plus teneri ad credendum spiritui, qui eum regerit, quam cuicumque doctrine, que predicatur in ecclesiis publice de preceptis dei.

Item quod non tenetur credere sermonibus dei vel predicatoribus.

Item ex eodem fundamento fatetur se non teneri ad obedienciam potestati seculari ut puta manda tisimperatoris, principum neque *burgimagistrorum*, semper fundans se non teneri obedire duobus: *spiritui scilicet* et homini, cuiuscumque status existat.

— Quod non tenetur ad observanciam mandatorum dei. —

Item ex eodem fundamento dixit se non teneri ad observanciam mandatorum dei. Ratio: quod ille mandata dei, que in sacris scripturis continentur, sunt mandata mortis; sed tenetur solum obedire mandatis vite, que appellat inspirationem sui spiritus in interiori homine. Addidit se nescire, quid sit ille instinctus, nec exterior homo hoc sciat, sed solus homo interior et nichilominus exterior homo debet obedire interiori.

— An honorare patrem et matrem? —

Item in speciali interrogatus, an non teneatur honorare patrem et matrem eis succurendo in necessitatibus eorum, sicut deus hoc preceperat fiendum, respondit, quod non, nisi ad hoc a suo spiritu intrinsecus (ad hoc) impelleretur. Et non solum mandatis dei dicit se non esse obligatum, sed eciam nec scripturis novi testamenti, quod nos vocamus ewangelium Christi, et epistolas sanctorum apostolorum.

Ratio, quod illud testamentum sit id, de quo ait sanctus apostolus: „Littera occidit, spiritus autem vivificat“ [1]. Addidit, quod prefata ewangelia et epistole non sint testamentum eternum, quod sint peritura *et* non perpetua; ideo est testamentum mortis. Sed illud testamentum *eternum* est interior instinctus sui spiritus, concludens se non obedire testamento mortis, sed vite, ut supra dictum est.

Item ex eodem fundamento fatetur se non obligari ad abstinenciam a carnibus feriis sextis, ymmo die veneris sancta comedere carnes, si apponerentur ei, quod si tunc non comederet, peccaret contra ewangelium, quod iubet comedere, quecumque apponuntur.

Item ex eodem fundamento confessus est, si emisisset quecumque vota deo aut sanctis, non obligaretur ad observandum ea, nisi spiritus suus illud sibi suggereret.

Item ex eodem fundamento fatetur nec se nec alios homines obligari ad oracionem vocalem; sed qui vult, potest orare vocaliter, qui vult,

1) 2 Kor. 3, 6.

potest omittere. In cuius signum interim quoad [1] seipsum (?) aliquando nichil oravit; postea scripsit librum quendam, ex quo motus est orare officium; tandem in captivitate positus dicit se aliquando uno die plus orasse, quam prius in octo annis fecerat.

(155v) Materia tertia: de novo testamento.

Post hoc interrogatus de novo testamento respondit, quod ipse non tenet illud esse novum testamentum, quod scriptum est in libris [continentibus] ewangelia et epistolas apostolorum, quod illa non sunt perpetua, sed habent finem. Et sunt, de quibus apostolus dicit: „Littera occidit, spiritus autem vivificat." Ideoque vocat novum testamentum mortis; sed ipse tenet novum testamentum esse in interiori homine, ymmo in interiorem hominem, quod illud est perpetuum, quod habet hic inchoationem et in celis perpetuam dominacionem, et vocatur ab apostolo ministerium glorie [2]. Insuper concludit, quod ipse non tenetur obedire testamento mortis, sed solum testamento vite supradicto [3]. Et breviter asserit ex eodem, quod interim, quod a spiritu rectus est et in spiritu vixit, abiecit a se omnem christianitatis vitam ac si fuisset equus aut bestia, de hoc laudans deum, nec unquam hoc penituit eum. Ex eodem asserit, quod illa, que sunt aliis hominibus peccata, non essent sibi peccata si faceret eadem ex instinctu interioris sui hominis et sui spiritus.

Quarta materia: de Christo.

Primo tenet, quod Christi humanitas non est adoranda ab omnibus cristianis, licet deitati unita. Ratio eius est, quod distinguit duplicem hominum statum: aliqui sunt, qui adhuc subsunt sancte ecclesie, et illi tenentur adorare Christum secundum eius humanitatem propter preceptum ecclesie, cui tenentur obedire; alia pars hominum est sub statu spiritus, sicut ipse est, et illi non tenentur adorare humanitatem illam, sed solum deum sine medio in nuda deitate.

Secundo ex eodem fundamento ipse in 13 annis non adoravit humanitatem Christi nec suam passionem veneratus est, quod postergavit toto illo tempore omnem oracionem, christianitatis exercicium.

Tercio addidit, quod toto illo tempore non adoravit Christi humanitatem sicud nec eius deitatem, prout est in sacramento.

Quarto credidit, quod ipse propter unionem, qua unitus est omni deo, sit sanctior Christo ea sanctitate, qua Christus sanctus est secundum humanitatem. Ratio, quod ipse factus est deus per graciam; ille est deus per naturam et Christus est minor patre secundum eius humanitatem; igitur ipse sit maior et sanctior Christo secundum eius humanitatem.

Quinto mors Christi non est hominis regeneracio, sed hec regeneracio est ipse spiritus sanctus, quod regeneracio in vitam eternam non sit facta per mortem Christi, qui venturus est in mundum. Subdit, quod per

1) ms.: q. 2) 2 Kor. 3, 9. 3) ms.: supradicte.

mortem Christi oportet nos salvari, sed illa non est ipsa regeneracio ad salutem et cetera ut supra dictum est.

Quinta materia.

Inprimis asserit, quod spiritus sanctus sit mater Christi secundum regeneracionem.

Secundo quod ipse ante 16 annos recepit spiritum sanctum, ut putat die ultima festivitatum pentecostes in ecclesia s. Pauli in specie sonitus terribilis, quem audivit in superioribus ecclesie. Et quia se prius (156ʳ) disposuit, stabat inclinatus, et ille sonitus descendit in eum et spiritus cum illo sonitu replevit eum sicut sanctos apostolos. Sed intravit in eum cum dolore interiori et exteriori gravi pressione. Tercio quod expost secutus est instinctum illius spiritus, quod dicit cum apostolo: „Vivo *ego*, iam non ego, vivit vero in me Christus“ [1].

Quarto quod nullus ante eum recepit spiritum sanctum sicut ipse nec postea aliquis eum recepturus sit.

Quinto quod ipse certus est, quod ipse spiritus, qui eum inspirat, est spiritus sanctus ex eo, quod venit in eum cum prefatis dolore interiori et pressura exteriori. Et eciam quod raptus est sepe in interiori homine.

Sexto quod spiritus sanctus apostolis fuit spiritus timoris, *sed ille spiritus*, quem ipse accepit, est spiritus veritatis, de quo ait dominus *in* ewangelio Johannis: „Quando venerit spiritus veritatis, quem ego mittam vobis a patre, ille docebit vos omnem veritatem.“ [2]

Sexta materia: de deo absolute.

Tenet inprimis, quod homo potest effici per graciam *illud*, quod est deus per naturam — probans illud per Johannem, ubi ait salvator: „Oro, pater, ut ipsi sint unum nobiscum, sicut nos unum sumus.“ [3]

Secundo quia ipse deo sit unitus et deus factus per unionem sui hominis interioris, quod ipse sit cum deo adorandus ut deus, non separatim, sed ipse cum beatissima trinitate, ita, quod dum adoramus patrem et filium et spiritum sanctum, debemus simul cum hoc adorare *ipsum*.

Tercio quod prelati ecclesie nec ipsa possunt hominibus *peccata dimittere* nec indulgencias dare.

Quarto quod quia ipse est deus, potest omnia facere que deus.

Septima materia: de beatissima virgine Maria.

De beatissima virgine dei genitrice asserit inprimis, quod aliquis homo potest mereri adeo tantam graciam, quod ipse efficiatur sanctior beatissima dei genitrice.

Probat per illud ewangelii, ubi mater filiorum Zebedei, scilicet sanctorum Johannis et Jacobi, rogavit ut sederent illi duo filii eius unus ad dexteram, alius ad sinistram Christi, et respondit: „Hoc non est meum dare vobis, sed quibus paratum est a patre meo.“ [4]

---

1) Gal. 2, 20. 2) Joh. 16, 13. 3) Joh. 17, 21. 4) Matth. 20, 23.

Secundo asserit, quod ipse tenet corde, quod ipse sit ille homo, qui sit sanctior ipsa beatissima dei genitrice.

Octava materia: de exteriori et interiori homine.

Item ipse fatetur interiorem hominem esse racionem interiorem. Et circa hoc asserit, quod ex quo se spiritui dedit, non habet amplius propriam voluntatem.

Item quod interior(em) memoria(m), que pertinet ad interiorem hominem, non est sibi plena nota.

Secundo asserit, quod (156ᵛ) homo exterior est, quod ipse audit, dormit et cetera(s). Et circa hoc asseruit, quod homo exterior tenetur obedire homini interiori.

Tercio quod homo suus interior est ille, qui per spiritum sanctum regeneratur et tenet hominem exteriorem, quod non potest aliquid [aliud] facere quam ille spiritus cum homine interiori cupit.

Quarto quod ipse secundum hominem interiorem sit iam in illa superiori Jherusalem, de qua dicit s. apostolus Paulus: „Que sursum est, mater nostra Jherusalem libera est.“ [1]

Quinto quod ipse est in illa celesti Jherusalem, ubi Christus et alii beati sunt, quod eciam ipse iam sit beatus secundum interiorem hominem.

Sexto quod sicut Christum et sanctos adoramus, ut orent pro nobis, ita et ipsum adorare debemus, quod ipse iam sit unus ex illis.

Septimo quod quia ipse est unus ex beatis, quia videat deum secundum interiorem hominem, sic et alii beati vident eum.

Nona materia: de ecclesia.

Primo fatetur, quod duplex est ecclesia: una, que est sursum, vera ecclesia katholica. Alia, que est infra, quam nos vocamus ecclesiam seu christianitatem. Asserit ipse primo, quod ipse non est de ecolesia, que est in hoc mundo, quam nos sic appellamus, sed est de illa superiori.

Secundo quod ecclesia tota inferior est dampnata et heretica, quia non credit, que credit ipse.

Tercio ipse non tenet illos pro hereticis, quos illa ecclesia tenet pro hereticis sicut ipsum et sibi similes.

Quarto quod ipse ideo non sit de ecclesia inferiori, quia illa tenet iudeos, paganos et hereticos esse incredulos, ipse vero non tenet eos incredulos neque dampnandos. Ratio sua est, quod ipse tenet, quod omnes illi baptizati sunt baptismo spiritus sancti vel saltem baptisabuntur.

Quinto dicit, quod ipse non tenet illud baptisma, quod nos [2] tenemus, quod illud non sit de necessitate salutis, sed sufficit baptismus flaminis ad salutem. —

Anno domini 1458 die vicesima mensis octobris exanimatus est per dominum Johannem Kaldissum [3] heretice pravitatis inquisitorem quidam

1) Gal. 4, 26. 2) ms.: nō.

3) Über den Prediger und Inquisitor Joh. Kalteisen, einen Vorgänger des berüchtigten Hexenverfolgers J. Sprenger, vgl. Roth, Zentralbl. f. Bibl.wesen XI



lolhardus nomine Johannes Becker natus de quadam villa prope Aquisgranum ad duo miliaria. Et in Maguncia de heresi convictus quam usque in finem pertinaciter tenuit et defendit, ideoque velud hereticus combustus est ibidem in quodam loco, qui dicitur spelunca hereticorum vulgariter „dy keczergrub“. Et tenuit articulos omnes et singulos prescriptos seu suprasignatos sine revocacione.

Finis anno 67 [1].

Unmittelbar anschließend folgen in der Handschrift [2] die Artikel eines anderen Ketzerverhörs (von 1467), in denen die Lehren der „Freigeister“ mit apokalyptischen Erwartungen der böhmischen Ketzer im Zeitalter des Hussitentums sich zu mischen scheinen. Zweifellos handelt es sich hier um dieselben Häresien, vor denen der apostolische Nuntius den Bischof von Regensburg in dem Schreiben vom 11. Januar 1466 warnt, das v. Döllinger (Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters II, nr. 55, p. 625) veröffentlicht hat.

(fol. 157r) Isti sunt articuli informatoris de heresi circa Egram anno 1467.

Item: quod anticristus iam sit in mundo.

Secundus: quod Jhesus non sit unctus, sed quidam alius est *unctus* salvatoris, qui sensum domini plene cognoscit.

Tercius: quod omnes scripture prophetarum et psalmorum loquuntur de isto uncto, quem ipsi tenent.

Quartus: quod indulgencie prelatorum nullius sint utilitatis.

Quintus: quod natus est quidam masculus de muliere amicta sole, qui mundum reformabit et omnem maliciam terre destruet.

Sextus: quod ille unctus est verus solus pastor, cui deus se ipsum revelavit qualis est et quid est sanctissima trinitas.

Septimus: quod spiritus sanctus iterum visibiliter mitti debeat et quod linguis igneis, quibus locuti sunt apostoli in die pentecostes, debeat intelligi de illo uncto, quia missio spiritus sancti temporalis facta *solum* fuit figura missionis sibi fiende.

Octavus: quod virgo gloriosa Maria hunc unctum peperit spiritualiter et quod sit filius dei adoptivus.

Nonus: quod sacratissima deitas propter peccata nostra gravissime paciatur et passa sit a principio mundi usque ad presens.

(1894), S. 320—23. Danach befinden sich unter seinem schriftlichen Nachlaß, der in der Gymnasialbibliothek zu Coblenz (aus dem dortigen Predigerkloster) erhalten ist, u. a. (in hs. nr. 73): Articuli confessi per lolhardum henne Becker non secundum ordinem confessionis, sed sententie ... — Vgl. auch Lea, Dtsche Ausg. II, S. 467, N. 2 (J. Hansen), ferner Hansen, Quellen u. Untersuchungen z. Gesch. d. Hexenwesens (1901), S. 458 und Städtechroniken, XVIII, 1. Abt., S. 249, 2 Abt., S. 147. Der Name des Ketzer ist in der Chronik entstellt.

1) Bezieht sich wohl auf die Abschrift.

2) Über deren sonstigen Inhalt vgl. Stevensons Katalog.

Decimus: quod passio Christi fuerit figura passionis deitatis. Ex quo sequitur, quod passio Christi non fuerit tam gravis sicut predicamus, quoniam plures sancti maiora passi sunt quam Christus.

Undecimus: quod glose doctorum catholicorum sint cece et nullius veritatis, et quod fuerint ebrii scripturas sacras glosando.

Duodecimus: quod populus communis et volgaris debeat se abstinere a doctrinis et conversacionibus cleri.

Tredecimus: quod non debeamus orare vocaliter, sed solum mentaliter. Et sequitur in eodem articulo eorum: illi uncto, quem affirmant [1], curvetur omne genu.

Quatuordecimus: quod clerus, eciam summus pontifex, non debeant habere propria.

Quindecimus: quod excommunicacio apostolica vel episcopis lata nichil valeat nec liget.

Sedecimus: quod omnes isti articuli prenominati sint ex quadam revelacione divina.

Ein neues Dokument zur Geschichte Savonarolas

Herausgegeben und eingeleitet von Ivan Pusino, Dozent am Russischen Wissenschaftlichen Institut in Berlin

In der Bibliothek des Vatikans befindet sich in zwei übereinstimmenden Abschriften (Vaticana latina N. N. 7462 und 7507) eine Apologia Savonarolas von Gio. Francesco Pico della Mirandola. Die Überschrift der älteren Kopie N. 7462 zeigt, daß dieselbe von einem Schüler des Kollegiums S. Marco zu Florenz, F. Pio Cavari, am 13. August 1755 unmittelbar vom Original gemacht worden ist [2]. Der Autor der „Apologie“ Gio. Francesco Pico della Mirandola ist bekannt als überzeugter Anhänger Savonarolas, der aber bis heute auf einen Biographen und einen Sammler seiner in verschiedenen Archiven Italiens befindlichen Werke wartet [3]. Unter seinen gedruckten Schriften befinden

1) ms.: affirment.

2) „Apologia di Pico della Mirandola che si trova tra manoscritti del medesimo Pico nella libreria del convento di S. Marco nella scansia de' manoscritti, estratta fidelmente de verbo ad verbum da me F. Pico Cavari studente nel Collegio di S. Marco di Firenze questo di 13 Agosto 1755.“

3) Das Wenige, was über Gio. Fr. Pico geschrieben ist, s. bei Ceretti, „Biografie Pichensi“, t. II, 1907, p. 43 ff.

sich vier bekannte Abhandlungen, welche die Verteidigung Savonarolas zum Zweck haben oder seinem Andenken gewidmet sind. Es sind dies: 1. Vita R. P. F. Hyeronimi Savonarolae; 2. Opusculum de sententia excommunicationis iniusta pro Hyeronimi Savonarolae prophetae innocentia; 3. Apologia R. P. F. Hyeronimi Savonarolae (zwei Bücher, 7 + 8 Kapitel); 4. Defensio Hyeronimi Savonarolae adversus Samuelem Cassinensem. Die Bedeutung dieser Abhandlungen für das Studium der Geschichte Savonarolas und seiner Zeit erkennen alle Forscher dieser Epoche an; so verweist z. B. Pasquale Villari auf die Bedeutung der genannten „Vita Savonarolae" als wichtiger historischer Quelle [1]. Villari kennt jedoch nur die in lateinischer Sprache verfaßten Schriften Picos über Savonarola. Von anderen Forschern weist Alessandro Gherardi in seinen „Nuovi documenti e studi intorno a G. Savonarolae" (1887) außer auf die genannten vier lateinischen Abhandlungen noch auf einen Brief Picos hin, den dieser in italienischer Sprache für den gestürzten Savonarola geschrieben hat [2]. Aber die vorliegende „Apologia" ist Gherardi und selbst noch Joseph Schnitzer [3] unbekannt geblieben. Sie fehlt allerdings nicht nur in den Ausgaben der ‚Opera omnia' von Gio. Franc. Pico, deren beste die des Sebastianus Henricpetrus vom Jahre 1601 ist, sondern fehlt auch in den bekannten Aufzählungen der Werke Picos, sowohl in den Briefen Picos an Thomas Wolf vom 24. November 1505 [4] und an Lilio Gregorio Giraldi vom Jahre 1516 [5], als auch in der zeitgenössischen Quellenschrift, der ‚Cronaca della Mirandula' von Bratti-Papazzoni [6].

1) P. Villari, La Storia di G. Savonarola, ed. 1882, v. I, p. XVIII.

2) „Epistola del conte Gio. Francesco della Mirandola in favore de fra' Hyeronimo da Ferrara dappoi la sua captura."

3) Quellen und Forschungen zur Geschichte Savonarolas, 1902—1910; G. Savonarola, ein Kulturbild aus der Zeit der Renaissance, 1924. Vgl. dazu die Besprechung in den „Literarischen Berichten und Anzeigen" dieses Heftes.

4) Zu der darin enthaltenen Aufzählung bemerkt Henricpetrus a. a. O.: „multa enim scripta hic recitat, quae haud inveniuntur: et partim per tempora, partim per varios casus et calamitates perdita fuerunt." t. II, p. 1343.

5) Hinsichtlich dieser Aufzählung bemerkt Tiraboschi: „Wenn Pico bis zum Jahre 1516 so viele Schriften verfaßte, eine wie große Zahl ist denn dann von ihm in den folgenden 17 Jahren bis zu seinem Tode geschrieben worden? Sie alle sind aber als untergegangen zu betrachten." (Biblioteca Modenese, ed. 1786, t. IV, p. 112.)

6) Memorie Storiche della città e del antico ducato della Mirandola, t. I, p. 122—24.

Das Verzeichnis, das sich im Briefe an Thomas Wolf befindet, läßt jedoch m. E. folgende Vermutung aufstellen. Nach der Aufzählung seiner Werke weist Pico auf „defensiones nonnullas diu perscriptas" hin. Unter diesen „Verteidigungsschriften" versteht er wahrscheinlich „Epistola in favore di fra Hyeronimo" und auch unsere „Apologia", keinesfalls die lateinischen Abhandlungen zur Verteidigung Savonacolas, weil diese viel später geschrieben wurden. Die unbestimmte Bezeichnung „defensiones nonnullas" kann erklärt werden aus der Besorgnis, das Verhältnis zu Rom zu trüben; denn als „defensiones" Savonarolas sind diese Abhandlungen zugleich eine grimmige Anklage des Papstes Alexander Borgia.

Wenn unsere Annahme, daß Pico unter „defensiones nonnullas" auch die vorliegende „Apologia" verstand, zu Recht besteht, so war diese also im Jahre 1505 „diu perscripta". Jedoch kann sie nicht vor 1503 geschrieben worden sein, da in ihr die Rede ist vom Tode des Papstes Alexander VI. Man kann annehmen, daß die „Apologia" sofort nach dem Tode des Papstes Alexander geschrieben worden ist. Dann aber ist der Anlaß zur Verfassung der „Apologia" verständlich, verständlich die Tendenz, den Tod *des Papstes* als Strafe für die Hinrichtung des unschuldigen *Propheten* hinzustellen, erklärlich auch der ganze Charakter der „Apologia", in der wir eine typische Gelegenheitsschrift sehen.

Zur Erklärung der Entstehung der „Apologia" gilt es, noch einige Einzelheiten des geistigen Lebens von Florenz zu Ende des 15. und Anfang des 16. Jahrhunderts zu betrachten, die allein die Möglichkeit der Abfassung einer Apologia des Propheten und Asketen Savonarola durch Gio. Francesco Pico, den humanistischen Schriftsteller und Philosophen, erklären können.

Die gewöhnliche historische Auffassung von dem Geistesleben der neunziger Jahre des 15. Jahrhunderts in Florenz glaubt eine *unmittel*bare Umwandlung, ohne dazwischenliegende Ideenübergänge, *fest*stellen zu können: eine Umwandlung des fröhlichen, Vergnügungen suchenden Florenz der Medici zu dem düsteren, reumütigen Florenz Savonarolas, das nur Tränen des Kummers und der Buße kennt. Solch eine Vorstellung erscheint uns a priori unnatürlich; das Quellenstudium der Epoche zeigt aber auch ihren tatsächlichen Irrtum. Beschränken wir uns im Folgenden auf das Gebiet der

Ideen, zu dem doch auch Savonarolas Verkündigung und Ideologie gehören.

Für die Haupterscheinung des Geisteslebens der mediceischen Renaissance halten die Historiker nicht ohne Grund die philosophische Bewegung, bekannt unter dem Namen der „Platonischen Akademie“. Die Arbeit und den Sinn dieser „Akademie“ identifizieren sie gewöhnlich mit denen ihres Hauptes, des Marsilio Ficino[1]. Um mit den Worten eines gelehrten Forschers zu reden: „Die Seele der Akademie ist Ficino. Die Akademie wird geboren und stirbt mit ihm. Keiner seiner Schüler erweist sich als *eigentlicher* Philosoph. Sie alle wiederholen die Ideen, die ihnen *Ficino* mitteilte.“[2] Wenn man in diesem Zusammenhang auf irgendeinen seiner Zeitgenossen hinweist — am häufigsten auf Giovanni Pico, den Onkel des Autors unserer „Apologia“ —, so wird doch ihre volle Abhängigkeit von Ficino unterstrichen. Diesem entsprechend bestimmt z. B. auch Ludwig v. Pastor in seiner „Geschichte der Päpste“ das Verhältnis von Ficino und Pico als *dasjenige* zwischen Lehrer und Schüler[3]. Solche Auffassung ist im tiefsten Grunde irrtümlich. Ohne die wirklich große Bedeutung Ficinos und seinen unzweifelhaften Einfluß auf die Zeitgenossen zu leugnen, ist es notwendig, endlich die Aufmerksamkeit auch auf die anderen Erscheinungen und Einflüsse auf dem Gebiete des geistigen Lebens der Zeit zu lenken. Nur diese können auch die Verdrängung Ficinos durch Savonarola erklären. So muß neben Ficino gerade auf die ganz besondere Stellung von Gio. Pico hingewiesen werden, der scharf-unterschiedliche Bestrebungen *zum* Ausdruck brachte. In seinen jungen Jahren, am Anfang *seiner Entwicklung* zahlte auch Pico reichlichen Tribut der weltfreudigen, optimistischen, auf Lebensbejahung, Schönheitsgenuß und Liebe eingestellten Geistesströmung der Renaissance, die Ficino in solcher Fülle und Schärfe zum Ausdruck brachte. Bezeichnend sind in dieser Hinsicht und anderseits für seine Weiterentwicklung Picos

1) Siehe besonders Arn. della Torre, „Storia dell' accademia platonica di Firenze“, 1902.

2) Perrens, „Histoire de Florence“, 1888, t. I, p. 260.

3) „Geschichte der Päpste“, Bd. III, S. 117. Vgl. noch Imbart de la Tour, „Les origines de la Réforme“, t. II, p. 337: „In Italien hinterließ Marsilio Ficino einen Schüler — Giovanni Pico della Mirandola.“

italienische Sonette[1]. Mit Hilfe zweier Angaben kann man diese Sonette eingliedern zwischen die Jahre 1479, da er sie schrieb, und 1486, als er sich entschloß (nach eigener Angabe), ein anderes Thema zu seinen Gedichten als bisher zu wählen, wo sie Herolde seiner Liebesfreuden waren[2]. Diese anderen Sonette sind nämlich die, in denen er seine religiösen Gefühle zum Gegenstand der Betrachtung macht. Damit ist die Stimmung der ersten und der späteren Sonette festgelegt, und man kann leicht die übrigen Sonette zwischen die beiden angegebenen Daten verteilen. Die Geschichte der Geistesentwicklung Picos, die sich als Resultat dieser kritischen Arbeit ergibt, zeigt dem Forscher den Übergang Gio. Picos von der vollen und rückhaltlosen Bejahung und Rechtfertigung der Liebe und aller menschlichen Genüsse und Freuden im Sinne Ficinos[3] zu genau so einer vollen und kategorischen Verneinung alles Irdischen und Sündhaften, im Namen der ewigen Werte der Religion. Von 1486 an bleiben Religion und Glaube das Wichtigste in den Interessen Picos. Der Glaube gehörte als notwendiger Grundbestandteil zu seiner ebenso „gelehrten" Weltanschauung, wie diejenige Ficinos war. Es ist bemerkenswert, daß außer der Gelehrsamkeit und dem Optimismus in der Bewertung des Menschen vom religiösen Standpunkt aus eine feste „christianitas" den Glauben Picos auszeichnet. Gerade dadurch eben unterscheidet sich Pico besonders von Ficino; und gerade mit seiner „christianitas" zog Pico diejenigen seiner Zeitgenossen an sich, die von der Ideologie Ficinos nicht befriedigt wurden[4].

Daß die Anschauungen Ficinos Widerspruch fanden, und daß er kurz vor dem Auftreten Savonarolas überzeugte Gegner hatte, dafür nur folgendes Beispiel: Ficino achtet und liebt den dem Christentum feindlichen Porphyrius; er verbreitet seine Werke durch Übersetzung und Kommentare. Als Antwort darauf schreibt der

1) L. Dorez, „I Sonetti di G. Pico d. M.", 1894; „Sonetti inediti di G. Pico d. M. a cura di Cerotti", 1894.

2) I. Guarini Carmina. Mut. 1496, p. 127; II. Pici Opera, Epistolae: Brief an Andreo Corneo Urbino vom 15. Oktober 1486.

3) Sein Urteil in der Frage über den Genuß gibt Ficino hauptsächlich in zwei Schriften: im „Liber de voluptate" und im „Apologus de voluptate".

4) Ausführlicher über die religiös-philosophischen Anschauungen von Ficino und Pico s. meinen demnächst in der „Zeitschrift für Kirchengeschichte" erscheinenden Aufsatz.

florentinische Poet Ugolino Verino eine scharfe Entgegnung: „Contra Porphirium Christi hostem". Beachtenswert ist, daß Verino ursprünglich sich Ficino angeschlossen hatte; er bekennt dann selber, von der unchristlichen „Gotteslästerung unseres Zeitalters" befreit worden zu sein „durch den Einfluß Giovanni Picos": „Dieser ist es, der sich auszeichnet nicht nur durch vielseitige Gelehrsamkeit, sondern auch durch seine sittliche Reinheit."[1] Verino war nicht der einzige, der sich dem Einfluß Picos beugte und sich der geistigen Führung Ficinos entzog. Hier muß man an erster Stelle die Brüder Benivieni (Domenico und Girolamo) nennen[2], desgleichen Jacopo und Roberto Salviati, Pietro Crinito, Fortuno Ebreo, ein junger Jude, von Pico zum Christentum bekehrt, und eine Reihe anderer, zu denen nun auch sein Neffe Giovanni Francesco Pico gehört.

Und dieser Kreis der Anhänger Picos kam auf eben solchen Versammlungen zusammen, wie die „Platonische Akademie" *Ficinos* sie darstellte. Über den Inhalt der dort geführten Gespräche *und* über Picos Führerbedeutung erfahren wir aus dem Werke des Pietro Crinito „De honesta disciplina" (Lugduni 1554).

Mit seiner einflußreichen Predigt von der Rückkehr zu Christus bereitete Pico den Weg für Savonarola und sammelte um sich diejenigen Humanisten, die dann später überzeugte Anhänger der Anschauungen fra' Girolamos und Verteidiger seines Andenkens wurden, während bekanntlich Ficino wider Savonarola auftrat, und zwar im Moment seines Falles, sobald keine Gefahr mehr vorlag, mit einem Pamphlet voll grausamer Beschuldigungen[3].

Dies sind die Vorbedingungen, die zur Entstehung der von mir jetzt zu publizierenden „Apologia" von Giovanni Francesco Pico führten.

---

1) Ugolini Verini „Carmen de Christi religionis ... foelicitate" im oben zitiertem Buche von Al. Gherardi.

2) Über die Freundschaft und den Einfluß Picos auf Benivieni s. Cat. Ré, „Girolamo Benivieni", 1906; dieselbe, „La tomba di Gio. Pico della M. e di Gir. Benivieni", 1904.

3) „Apologia Marsilii Ficini pro multis Florentinis ab antichristo Hyeronimo Ferrariensi hypocrita summo deceptis ad collegium cardinalium" (Bibl. Magliab., manusc. Strozziani, Class. VIII, Cod. 315).



Apologia di Pico della Mirandola[1]

„Morto il Padre Savonarola si levò una frenetica tempesta di venti contrari; alcuni vero, alcuni falso profeto lo chiamavano; molti degli amici si ribellarono e molti contrari presero la sua difesa; avendo questo la verità, che se perde da una banda, acquista dall' altra, siccome gli alberi di eterna verdezza i quali senza interrompimento si rivestono di altretante foglie, di quante si spogliano; e come il sole, il quale quanto si cada nell' occidente tanto s' alza nell' oriente. I nemici, mossi dalle false invenzioni della columnia, che segue i gran servi di Dio come l'ombra il corpo, e infiammati dall' impeto della passione, dicevano che i tormenti gli avevano aperto il cuore come la bocca e fattolo confessare di avere con profezie di proprio capriccio ingannato il popolo: cosa indegna de' profeti divini, i quali nè per lusinghe nè per tormenti rompono l' armonia profetica, ma sino all' ultimo spirito fanno sentir la consonanza dell' ultime alle prime voci. Doveva, finita la tortura, ripigliare il tuono tralasciato e raffermare le sue predizioni. Aggiungnevano che il Papa avea mandato per commissarii persone dotte e gravi, le quali con ogni diligenza avendo riveduta la causa, l' avevano accusato di dissubbidienza, ribellione e eresia, che perciò dalla Santa Sede era stata approvata la sua morte e giudicato, che fusse degno del fuoco. Dall' altra parte non mancavano di quelli i quali ribattevano valorosamente tutti questi colpi e davano generose smentite alla turba dei calunniatori. Rispondevano che non si poteva dubitare della verità delle sue profezie, perchè predicando in Bologna col solito zelo ad alcuni che l'advertirono che v' erano delle congiure contro di lui, disse che sapera di non avere a morire a Bologna. Ma venuto poi a predicare in Firenze essendogli dato il medesimo avviso: „è un pezzo, rispose, che io so di dover essere ammazzato in questa città, ma non mi sono ancora rivelati nè gli autori, nè il luogo della mia morte. Voi avete gelosia della mia vita e vorreste che io partissi di Firenze, ma è già scritto quello, che ha da essere di me; io son prerarato ad ogni colpo per la salute di questo popolo; la verità della mia predicazione richiede la solita conferma del sangue; non ricuso la morte e so che mi sarà data per la verità che io predico.“ A questa prova aggiugnevano quest' altra, che nella maggior forza de' tormenti con voce alta e libera aveva detto di essere stato mandato da Dio a predicare una gran torbulazione alla Chiesa, la quale non era molto lontana, e che nella tortura avea raffermato tutto quello che da lui era stato palesato in pergamo, e quando fu esaminato, non è vero che confessasse di avere ingannata la gente con pronosticazioni capricciose; anzi quelli che si sono sottoscritti al processo dicono che

1) Die vorliegende Abschrift erlitt bei meiner Flucht aus Rußland an einigen wenigen Stellen Beschädigungen, die aus dem Original zu ersetzen mir leider bisher nicht möglich war. Die dadurch entstandenen kleinen Ungenauigkeiten des Textes werden aber dem Ganzen nicht abträglich sein. J. P.

molte delle sue risposte furono veramente oscure e misteriose, ma che però si scorse in esse la sua immutabile opinione intorno alle cose da lui predette. Oltre che il Monaco Alessandro, persona letterata e prudente e che ha sentito la sua confessione sacramentale, con parole piene di costanza e di chiarezza dice publicamente che ha udito la *confessione* di un Santo, che non si poteva morire più santamente; che l' ha trovato vergine e innocente, gran profeta e gran servo di Dio; cosa che non potrebbe dire se l' avesse conosciuto colpevole di false rivelazioni e profezie. Perchè era necessario il farlo ritrattare in publico o negarli l'assoluzione, richiedendo questo la legge della coscienza e della chiesa, che i publici inganatori si ritrattino publicamente delle mensogne, che hanno dette, le quali facendo ferite profonde nelle menti degl' uditori è dovere che sieno medicati da quella lingua che li ha feriti. Ma qui nessuno ha par*lato di* ritrattamento, nessuno vi ha pensato e pure a questo come a cosa principale dovea rimirare il popolo, i magistrati, i senatori e i commissarii apostolici. Nel processo si veggono ancora dei tratti usciti dalla passione ... Gli esaminatori sono stati giudici e parte; l'hanno dato nelle mani dei più appassionati; hanno aspettato, che venisse un magistrato a lui contrarissimo. E se egli ci avesse ingannati, per*chè non* l'avrebbero fatto rinunciare alla presenza di tutti? Egli ha detto *di avere* parlato con Dio e con gli spiriti beati, di essere mandato dal signore a predicare la verità, di cavare le sue predizioni dai tesori delle divine rivelazioni. Noi siamo in obbligo di crederli perchè è morto senza ridirsi, e non essendovi chi l' abbia premuto in cosa tanto importante e necessario è argomento invincibile che non l'hanno trovato colpevole. I suoi nemici non hanno mai preteso altro che screditarlo e farlo apparire un falso profeta, ove hanno avuto la spada per il manico; ma dove è la pubblica ritrattazione? dove i testimoni? dove i suoi scritti nei quali egli medesimo detesti quello che ha detto? Nessuna di queste cose si vede, nessuno ne sa parlare. Egli ha detto più volte predicando che manterrà sempre le cose predicate e se mai venisse caso, che affermasse il contrario, *non* gli si creda, ma si miri sempre a quello che ha manifestato in *chiesa*. In carcere ha scritto sopra il salmo trigesimo e quinquagesimo. I discorsi sono di una anima piena di affetto e di contrizione; ma è gran cosa che non vi sia neppure una sillaba che accenni il pentimento di avere usurpata la persona di profeta e di aver predicato false rivelazioni; e se per avventura egli ha domandato perdono in generale — questo è atto d'uomo santo e non indizio di falso profeta: perchè dice S. Giovanni che chi si predica innocente, si dà una mentita; e S. Jacopo cannonizza per santo chi ha la lingua inmaculata. Vi sono ancora dei santi profeti, come Michea e Ezechiella i quali a bello studio hanno usato parole velate e ambigue per confondere la malignità degli interrogatori, e non è giudice se non iniquo e scellerato quello, il quale per via di tormento vuol sapere se uno è vero profeta, perchè le scritture sante non pigliano la prova da altro che dalla conformità dell' evento. Volevano che finita la

tortura egli raffermasse con meravigliosa energia ed eloquenza tutte le sue profezie, ma egli volle imitare Gesù Christo, il quale vicino alla morte parlò poco e con profonda umiltà, nè fece publiche attestazioni della sua dottrina. Di più dovrebbono considerare, che per occulto giudizio di Dio ad alcuni martiri nella calca de martirii e mancato lo spirito che è stato come un chinarsi per fare un salto maggiore o un ritirarsi indietro per saltare una fossa più larga; che se questo fosse avvenuto anche al Savonarola, non sarebbe cosa nuova nè inaudita. Se Pietro cadde non fra i tormenti, ma alla voce d'una schiava, pure la caduta fu senza pregiudizio delle sue rivelazioni e profezie. Nei maggiori profeti si ecclissa alle volte il lume divino, non per questo restano macchiati di falsità. Se il Savonarola ha parlato oscuro nell' esame, non si è punto discostato dall' esempio dei profeti. Dicono che le sue risposte sono state or ardite or rimesse, or chiare, or inviluppate, or intrepide, or tremanti, or risolute, or sospese, ma sin quì è tutto simile a sè stesso come dimostra il suo scritto sopra l'istoria di Gedeone nel quale si vede dipinto il successo della sua vita. Gli appongono che è scismatico, che ha dissubbidito al Pontefice, ma s'ingannano perchè si è sottomesso a tutta quell' obbedienza che gli devre per la legge divina e canonica. Hieremia fu minacciato terribilmente da Pashor principe della Casa di Dio; il buon profeta non si spaventò e segui da predicare, fu messo in prigione e travagliato crudelmente. Non lasciamo le parole di S. Girolamo in questo proposito: non è meraviglia se oggi i servi di Dio sono incarcerati e uccisi da Pashor, *perchè è data questa licenza al demonio, affinchè sia conosciuta la fede e la verità dei profeti*. La morte di Christo non fu tramata da Farisei, da sacerdoti e da principi perchè la riprendeva alla libera. Quel profeta dunque che cammina per questa via è molto simile a Christo. Il Savonarola ha ripreso con ogni libertà la vita scandalosa deï sacerdoti e di Alessandro Borgia. Ognuno dice in privato il peggio che può de gli enormissimi costumi di questo principe, il quale è tenuto come la peste del mondo; il predicatore ha biasimato in publico quello che à noto a tutti; l'oro della verità nel cuore del vizioso, che è corrotto, si fonde e si converte in ferro, che ammazza chi la dice. Togliono che sia un eretico. Ma dove ha professato il suo errore, abiurando publicamente la dottrina che ha seguitata? Egli con la voce e con la penna ha sempre propagato la fede, l'ha sempre difesa, non ha mai avuto altro in bocca che si sottometterà alla censura della Chiesa, che gli sarà ubbidiente sino alla morte, che è pronto a spargere il sangue nella verità, che la Chiesa Cattolica Apostolica Romana è la vera chiesa. A formare un eretico ci vuole falsa evidenza, perversa volontà e ostinazione; ma guardisi la vita, leggansi le prediche di Savonarola; se vi si trovano di queste spine, si potrà anche ritrovare il freddo nel fuoco e la figura quadra nel sole. Egli è morto per altra causa che di religione. Non hanno proposto articoli, non si sono disputati, la sentenza non si è data e non si è letto in pubblico il processo, come si costuma contro gli eretici. Son dunque

sciocchissime bugie della pazza plebe, le quali vengono dissipate dall' oracolo di Monsignore Felino Vescovo di Lucca, nomo di gran fama nella corte romana, per l'eccellenza delle leggi, il quale afferma che dalla Sacra Ruota essendo stato rivisto il processo del Savonarola, sentenziò, che era così netto dal sospetto di eresia come la faccia di sole dalla bruttezza del fango. Se l'eresia c'è, bisogna che si vegga o nei costumi, o nella dottrina, o nelle rivelazioni. Se nei costumi; perchè non fu mai ripreso e accusato dall' inquisizione? Se nella dottrina; perchè non furono proibite le opere, come eretiche? Se nelle rivelazioni; perchè si veggono quasi tutte adempite? La vita, le prediche e le rivelazioni del Savonarola sono state come la colonna di fuoco che guidava il popolo nelle tenebre; come scala di Giacob, che terminava in Dio. La nostra Città era un *bosco, egli* l'ha fatta un giardino; lo studio cominciava e finiva nella *filosofia, egli* ci ha innamorati della Theologia. Dai predicatori nei pergami si trattavanc più le cose della Fisica, che della scriptura Santa, egli ha riformata la predicazione, aperta la via alla frequenza dei Sacramenti, detestata la lettura dei libri profani, incamminati i nostri figli nella strada della salute. Questi sono i discorsi che si facevano in favore del Savonarola, queste le difese, questi gli scudi, che imbracciavano i suoi seguaci. Credevasi dagli amici che con la sua morte finisse la vera pace della Repubblica et è vanità il credere che alla mancanza del nocchiero la nave non vada in perdizione. Di questa nave il Savonarola era il governatore e seguiva il comandamento del Signore. Credevasi il Borgia Alessandro VI che per aver estinto questo lume, le sue cose diventassero più chiare, ma si tuffò nell' abisso delle tenebre. Qual principe fece mai una morte più disonorata e infelice? Ma che? Essa fu l'eco della vita: alla sua generazione Pandora concorse con i vasi di tutti i mali e ne vedde il fondo, ma nella libidine, nella crudeltà e nell' ambizione ve ne portò un diluvio; uccise altri, per aver poi a uccidere se stesso; ne poteva morire d'altro, che di veleno, chi aveva tolto il nettare alla Chiesa; fu spogliato d'ogni cosa, chi avea comperato e venduto malamente il tutto in *poco* tempo. I predìcatori sono il lume della nostra vita, egli estin*se il più* rilucente; non è dunque meraviglia, che cadesse nelle tenebre senza speranza di ritornare gia mai alla luce."

Humanismus und Reformation

Eine Replik

Von Gerhard Ritter, Hamburg

Im vorjährigen Bd. 5 dieser Zeitschrift (S. 328—31) erweist mir Joh. Haller die Ehre, auf eine kritische Bemerkung ausdrücklich zu erwidern, die ich in einer Fußnote eines Aufsatzes der Histor. Zeitschrift (Bd. 127, H. 3, S. 433) gegen gewisse Ausführungen seiner Festrede von 1917 über die „Ursachen der Reformation" gerichtet hatte. An persönlicher Polemik liegt mir gar nichts, am wenigsten um einzelne Sätze eigener Arbeiten. Aber hier handelt es sich um nichts Geringeres als um das Kernproblem der deutschen Reformationsgeschichte; wenn ein Forscher vom Range Joh. Hallers dazu das Wort ergreift, so ist eine Auseinandersetzung mit ihm schlechterdings nicht zu vermeiden.

Die Absicht der Hallerschen Rede wird mit jener bündigen Klarheit, die wir an seinen Arbeiten zu schätzen gewohnt sind, auf S. 3 formuliert. Er sucht eine Antwort auf die grosse Rätselfrage, die sich jedem nachdenklichen Betrachter der Reformationsgeschichte sogleich als die entscheidende aufdrängt: „Warum zündete Luthers Beispiel so wunderbar? Warum gelang ihm, was so viele vor ihm vergeblich versucht hatten? Die Frage drängt sich um so mehr auf, wenn man weiß, daß das allermeiste, was Luther sagte und forderte, ja eigentlich alles, chon vor ihm gesagt und gefordert worden war."

Ist das mißzuverstehen? Es folgt eine Aufzählung der „geistigen Ahnen (!) des Mönches von Wittenberg": Arnold von Brescia, Waldes, Marsiglio von Padua, Wicliff, Joh. Hus; Luthers Schrift an den christlichen Adel, seine eigentlich reformatorische Flugschrift, ist „vielleicht das am wenigsten Originelle, was Luther geschrieben hat" — sie „faßt in der Hauptsache nur zusammen, was längst in der Luft lag". Warum also hatte er Erfolg, während die Kraft aller Früheren versagte? Eben darum, weil er nicht wie Jene als Neuerer auftrat, sondern „nur aussprach, was Tausende, Hunderttausende längst dachten oder dunkel fühlten" (S. 9). Kein Wort über die abgründigen Unterschiede zwischen ihm und allen „Vorläufern" im Geistigen! Wohl war seine „Gesamtpersönlichkeit" eine geniale, mit einem ungewöhnlich „vielseitigen Reichtum an inneren Kräften begabt"; aber so viel „größer und stärker als jede frühere", daß ihr Erfolg sich wesentlich daraus erklären ließe, war sie keineswegs (S. 6). Insbesondere darf die Eigenart seines religiösen Erlebens nicht als entscheidend betrachtet werden; zweifellos würde ja „derselbe Glaube in einer schwächeren oder zarteren Natur nicht die gleichen Entschlüsse und Handlungen gezeitigt haben, von der Wirkung

auf die Umwelt gar nicht zu reden. Den Willen und die Kraft zur Tat, das Bedürfnis, dem Unrecht zu widerstehen, konnte ihm keine wie immer geartete neue Einsicht, keine Erkenntnis geben, sie mußten von Anfang an in ihm liegen, sie waren seine Natur" (S. 43). Die Willensnatur Luthers, nicht die Tiefe seines religiösen Erlebens, war also das letztlich Entscheidende, soweit seine persönliche Befähigung für die Erklärung seines Erfolges überhaupt in Frage kommt. Was die lutherische Reformation von allen früheren Bewegungen verwandter Art unterscheidet, ist einerseits die unerhörte Wucht ihres Angriffs, in dem alle früheren Anstürme, aus verschiedenen Richtungen herkommend, sich auf einmal vereinigen und einen Propheten von größter agitatorischer Fähigkeit finden, — anderseits aber die innere Aushöhlung der Macht *der alten* Kirche, die zur Zeit Martin Luthers in Wahrheit „nur noch ein *Schatten* dessen war, was sie gewesen". Aus dem Zusammentreffen dieser zwei entscheidenden Tatsachen erklärt sich alles. Ihre nähere Darlegung bildet den Hauptinhalt der Hallerschen Broschüre.

Der Tendenz dieser Ausführungen will ich den Wahrheitswert nicht gänzlich bestreiten. Es gibt wirklich eine spezialistisch verengte, rein theologische Betrachtung der Tat Luthers, die alles, auch seine historische Wirkung in die Breite, aus der Einsicht in die Originalität seiner Rechtfertigungslehre erklären zu können meint. Demgegenüber zeigt Haller, der Erforscher und Kenner des Zeitalters der Reformkonzilien, in welchem Maße für Luther in Wahrheit längst der Boden bereitet war, als seine entscheidende Tat geschah, und daß die geistigen Kräfte dieses echten geschichtlichen Heros mit dogmengeschichtlicher Betrachtung allein niemals zu erfassen sind. Die Vorstellung indessen, als ob um 1500 „das Volk in Deutschland der Kirche des Mittelalters tatsächlich entwachsen" gewesen wäre, und daß diese Kirche „nicht mehr an sich selber geglaubt" hätte, vermag ich ganz und gar nicht zu teilen. Nur mit Hilfe einer übertrieben grellen Schilderung des Rückganges kirchlicher Macht und kirchlichen Selbstbewußtseins im 15. Jahrhundert kann H. seiner *Darstellung*, als hätte Luthers Verdienst darin bestanden, daß er *„die Zündschnur* faßt und in Brand steckt", einen optischen Schein von Lebenswahrheit geben. In Wahrheit muß gegen eine Geschichtsauffassung, die den eigentlichen Sinn der lutherischen Tat so gefährlich verkennt, mit aller Entschiedenheit protestiert werden, wenn nicht der Gewinn einer jahrzehntelangen geschichtlichen Arbeit der Theologen (seit Albrecht Ritschl) für die allgemeine Geschichte einfach verloren gehen soll. Ich habe Haller in dieser Ansicht durchaus nicht mißverstanden: ich weiß recht wohl, daß er das Verdienst der so umschriebenen Tat (mit Zwingli) sehr hoch stellt, und wenn ihn das von mir (zur Verdeutlichung seiner Meinung) zugesetzte Wörtchen „nur" stört, will ich es gerne fallen lassen — an der Sache selbst wird dadurch nicht das Geringste geändert. Es genügt nun einmal schlechterdings nicht, das Wesen der lutherischen Reformation so von außen her zu erfassen. Um theologische Einseitigkeiten zu vermeiden, dürfen wir

„Profanhistoriker“ nicht selbst der Einseitigkeit einer „politischen“ Fachhistorie verfallen, die ein geistiges Phänomen von solcher Mächtigkeit und Tiefe, wie die reformatorische Tat Martin Luthers, mit so stumpfen Begriffen wie „Willen zur Tat“ glaubt werten zu dürfen. Haller wird sich vielleicht darauf berufen, er habe nur den äußeren Erfolg Luthers erklären, nicht den geistigen Gehalt seines Lebenswerkes ergründen wollen. Aber wenn es die eigentliche historische Leistung des großen Reformators war, den Geist einer weltgeschichtlichen Epoche zu verändern (und um nichts Geringeres handelt es sich!): wer vermöchte diese Wandlung in irgend einem Sinne zureichend zu „erklären“, ohne in die letzten Geheimnisse des religiösen Genius einzudringen, in jene rein geistigen Lebensprozesse, in denen nun einmal das eigentlich Schöpferische und Unvergleichbare seiner Leistung ruht? Es handelt sich dabei um nichts weniger als um theologische Spezialfragen; für mich wenigstens hängt das tiefere Verständnis unserer ganzen deutschen Geschichte seit den Tagen Martin Luthers an der Tatsache, daß in ihm zuerst gewisse geheimnisvolle Kräfte unseres nationalen Wesens Gestalt gewonnen haben, die schon seit langem hörbar pochend ans Licht drängten, nun aber erst mit elementarer Gewalt aus den innerlichsten Tiefen des deutschen Gemütes hervorbrachen, den Weg unserer unglücklichen politischen Entwicklung vollends verschütteten und dem Gesicht des Deutschen für immer seine scharfbestimmten Züge aufprägten. [1]

Tatsächlich findet sich in der Hallerschen Rede kein Wort, das diese Zusammenhänge, das vor allem die Tiefe der geistigen Originalität Luthers erkennen ließe. Notwendig mußte deshalb in seiner Darstellung der Reformator zu seiner Umgebung, und so auch zu Erasmus, in ein schiefes Verhältnis rücken. Seite 42 wird das „sola fide“ Luthers mit ähnlich klingenden, im übrigen echt katholischen Wendungen des Faber Stapulensis ohne weiteres gleichgesetzt. Seite 21 steht der (von mir bereits früher zitierte) Satz: „Man hat feststellen können, daß in seinen (des Erasmus) Schriften alles Wesentliche schon enthalten ist, was später die Reformatoren gegen die bestehende Kirche vorgebracht haben, alles, was sie forderten und durchsetzten“. Wie Haller danach behaupten kann, er habe nur die ganz triviale (und von mir nie bezweifelte, vgl. S. 433!) Tatsache betonen wollen, „daß Luther, ebenso wie die meisten gelehrten und viele gebildete Zeitgenossen, in vielem von Erasmus beeinflußt war und manches von ihm gelernt hat“, ist mir unverständlich. Ueber die von ihm zitierten selbstgefälligen Äußerungen des Erasmus und über Luthers bekannten diplomatischen Brief vom 28. März 1519 brauchen wir uns wohl im Ernste nicht zu streiten. Oder sollte es wirklich erst

1) Diese Andeutungen müssen hier genügen; eine etwas nähere Ausführung habe ich am Schlusse meines „Martin Luther“ (in der Sammlung „Kämpfer“, Bd. II, Berlin 1923) versucht. — Wie ich die Polemik Hallers mit Boehmer (S. 41 ff. der Rede) beurteile, brauche ich nach alledem kaum zu sagen: beide Partner verfehlen m. E. den Kern des Problems.



nötig sein, die ganze Reihe der die innere Fremdheit der beiden Männer beweisenden — beiderseitigen! — Äußerungen (von 1516 bis zum Streit über den freien Willen) ins Feld zu führen? Daß und warum es in Wahrheit doch ein „Mißverständnis", und zwar ein ganz grobes, wäre, Luther einen „Schüler des Erasmus" zu nennen, habe ich auf S. *439 ff.* meines von Haller so hart getadelten Aufsatzes (den ich die Leser dieser Zeitschrift nachzuprüfen bitte!) in aller Kürze, aber quellenmäßig dargetan.

Sollte ich meinen Gegner wirklich darin mißverstanden haben, daß er (trotz der von mir zitierten Sätze) Luther nicht für einen „Jünger des Erasmus" hält, so würde ich das aufrichtig begrüßen und meinen Irrtum mit der größten Bereitwilligkeit berichtigen. Aber ich denke, ein unbefangener Leser wird mir zubilligen, daß zum mindesten die Versuchung zu einer solchen „irrigen" Auffassung sehr groß gewesen *ist*. Gewiß: in den Anmerkungen hat Haller einen „großen Unterschied zwischen der Arbeit der Humanisten und der wirklichen Renaissance des Christentums" gegen Wernle hervorgehoben und das eigentliche Verdienst an der „religiösen Wiedergeburt" nicht den Humanisten, sondern erst Luther zuerkannt. Aber wie bestimmt er diesen „großen Unterschied" näher? Wiederum nicht durch Analyse der geistigen *Inhalte,* auf die doch auch hier alles ankommt. Er sieht nur Unterschiede *des* Tempos und allenfalls des Grades; statt einer „Erneuerung (der Kirche) von Grund aus durch einen einmaligen Akt", statt einer „plötzlichen, gewaltsamen Wiedergeburt" erstrebten die Humanisten, so meint er, eine „allmähliche Wiederherstellung des ursprünglichen, gereinigten Christentums". Man sieht: auch hier ist an dem Kern des Problems, auf das es mir in jenem Aufsatz ankam, vorbeigegriffen: die Deutung bleibt in gewissen Äußerlichkeiten hängen. Es steht damit ähnlich wie mit der historischen Einordnung des Erasmus: daß dessen vielfarbig schillernde geistige Persönlichkeit, von außen her betrachtet, bald wie ein moderner Rationalist, bald wie ein echter Sprößling der spätgotischen Epoche wirkt, habe ich freilich eingeräumt; aber damit entfällt noch lange *nicht* die Forderung, durch sorgsame biographische und geistesgeschichtliche Analyse in den wirklichen Kern seines Wesens und seiner historischen Bedeutung einzudringen. Es geht wirklich nicht an, auf S. 20 zu konstatieren: „Von der Theologie des Mittelalters ist bei ihm keine Spur (!) mehr zu finden", um ihn dann S. 21 in die nächste Nähe Luthers zu stellen.

Ist es nach alledem wirklich so erstaunlich, daß ich Haller vorwerfe, er verwische allzusehr die Unterscheidungslinien zwischen den „freiheitlichen" religiösen Ideen des Humanismus und denen der Reformation? Für Haller hat das Wort „freiheitlich" vielleicht einen fatalen politischen Beigeschmack; er will offenbar nichts zu tun haben mit der „protestantisch-liberalen Geschichtsschreibung", aus deren geistiger Erbschaft ich seine Auffassung abzuleiten versuchte. Lassen wir also die unleidlichen politischen Schlagworte aus der Diskussion geistesgeschichtlicher Fragen

gänzlich fort! Die Absicht jenes Aufsatzes war nichts weniger als polemisch. Will man nicht ganz und gar an dem kontinuierlichen Fortschreiten unserer Wissenschaft verzweifeln (der eigensinnige Individualismus, der zumal in der deutschen geisteswissenschaftlichen Forschung herrscht, könnte einen freilich dazu bringen), so muß es möglich sein, gewisse Einsichten allmählich zum wissenschaftlichen Gemeingut zu machen, gewisse Irrtümer ein für allemal auszuscheiden. Indem ich in diesem Sinne eine Art Stufenfolge unseres wissenschaftlichen Verständnisses von Humanismus und Reformation zu rekonstruieren versuchte, um Richtlinien für die künftige historische Arbeit daraus zu gewinnen, mußten mir in der Tat die Darlegungen Hallers als ein „Rückfall in längst überwundene ältere Vorstellungen“ erscheinen. Lehnt er nun selber die Herleitung seiner Ideen aus bekannten, hartnäckig sich forterbenden Lieblingsvorstellungen der älteren „protestantisch-liberalen“ Geschichtsschreibung ab, so wird dafür jetzt erst vollends deutlich, wie nahe seine Geistesart der schweizerischen Reformation Zwinglis, wie fern sie der Welt Martin Luthers steht. Dort, in der Umgebung Zwinglis, finden sich wirklich alle die Elemente beisammen, die seinem Verständnis der Reformation am nächsten zu liegen scheinen: das starke Hervortreten des politischen Momentes, das ursprüngliche Ueberwiegen der kirchenreformerischen über die rein religiösen Motive und dementsprechend die enge Verbindung der religiösen Kritik an der Kirche mit der humanistischen und ihrer Betonung des bon sens. Er wirft mir vor, für die Gestalt Ulrich Zwinglis den historischen Platz nicht zu wissen; ich glaube, ihn in meinem Aufsatz unzweideutig bezeichnet zu haben: mitten zwischen Erasmus und Luther. Aber freilich: wer, entsprechend Hallers Forderung, statt „abstrakter Begriffe und Personifikationen“ lebendige Anschauung geben will, tut gut daran, sich zu beschränken: eben weil die deutschen Humanisten „über Gott, Christentum und Kirche so verschieden denken, daß es eine Versündigung ist, sie alle unter einem begrifflichen Generalnenner zusammenzufassen“ (vgl. dazu meine Abhandlung S. 427, wo mit andern Worten ungefähr dasselbe steht!), verzichtete ich darauf, alle Spielarten „humanistischer Frömmigkeit“ (warum diesen Ausdruck — gerade angesichts Zwinglis — so ängstlich vermeiden?) auf einmal abzuschildern, und charakterisierte nur das Verhältnis der wichtigsten deutschen, Gruppen zur lutherischen Reformation.

Epochale Vorgänge, wie die Entstehung der Reformation, aus „Ursachen“ „erklären“, ist ein Unternehmen, über das man sich niemals einigen wird. Genug, wenn es uns gelingt, durch Aufdeckung gewisser wichtiger, deutlich erkennbarer Zusammenhänge das ungeheure Phänomen allmählich besser zu v e r s t e h e n. Dazu aber wird es zunächst nötig sein, sich darüber einig zu werden, welche Erscheinungen n i c h t miteinander zusammenhängen. Es scheint, daß wir auch von diesem Ziele noch weit entfernt sind; der Hallersche Angriff zeigt es mit peinlicher Deutlichkeit.

Das Entstehungsjahr von Luthers Sermo de indulgentiis pridie Dedicationis

Von Karl Bauer, Münster (Westf.)

Unter dem Titel Sermo de indulgentiis pridie Dedicationis besitzen wir seit Löscher[1] eine Predigt Luthers über das Evangelium von Zachäus, die noch seiner vorreformatorischen Zeit angehört. Daß mit der Dedicatio das Kirchweihfest der Wittenberger Schloßkirche gemeint, die Predigt also an einem 31. Oktober gehalten worden ist, darf als ein *Homologumenon* angesehen werden. Dagegen stehen sich über das Jahr zwei Meinungen gegenüber. Die ältere, die auf Löscher zurückgeht und noch von Köstlin in der ersten Auflage seiner Lutherbiographie vertreten wurde[2], wies sie dem Jahre 1517 zu. In welchen Zusammenhang sie dabei mit den 95 Thesen rückte, mag man bei Jürgens[3] nachlesen. Heute ist diese Meinung wohl allgemein aufgegeben. Kolde[4], Hausrath[5], Köstlin-Kawerau[6] setzen die Predigt 1516 an. Doch scheint mir trotz dieses allgemeinen Einverständnisses die Frage der Prüfung wert, ob die heute herrschende Ansicht richtig ist. Wie steht es mit ihren Gründen? Nach Knaake, der in der Weimarer Luther-Ausgabe mit großer Entschiedenheit für sie eingetreten ist[7], hat unser Sermon nach Löscher[8] „in der Reihe der Vorträge über die 10 Gebote gestanden, die Luther am 24. Februar 1517 abschloß". Wenn das richtig ist, *dann* ist über das Jahr der Entstehung natürlich kein Zweifel. In Wirklichkeit aber steht der Sermon zwischen zwei anderen Predigten Luthers über den Ablaß, von denen die eine am 10. Sonntag nach Trinitatis (27. Juli) 1516, die andere am Matthiastage (24. Februar) 1517 gehalten ist. Löscher teilte alle drei mit „aus einem guten M. Sto", *und* zwar in seinem 35. Kapitel, mit dem Bemerken, sie hätten „oben", *d.* h. im 11. Kapitel, eingerückt werden sollen, wo er die anderen *ihm* bekannt gewordenen Predigten Luthers aus der Zeit vor der Reformation brachte. Als seine Quelle für diese anderen Predigten nennt er[9] „ein merckwürdiges Manuscriptum ... von den Predigten und Lectionibus, so jemand im Jahr 1516, 1517 und 1518 dem seel. Luthero nachgeschrieben". Richtiger werden wir den Wortlaut dieser Predigten auf Luther selbst zurückzuführen haben, da einmal[10] ausdrücklich der lector

1) Reformations-Acta I, S. 734—740.
2) J. Köstlin, Martin Luther I (1875), S. 170f.
3) C. Jürgens, Luthers Leben III, S. 580ff.
4) Th. Kolde, Martin Luther I, S. 136.
5) A. Hausrath, Luthers Leben I, S. 161.
6) Köstlin-Kawerau, Martin Luther (5. Auflage) I, S. 142.
7) W. A. I, S. 94 Anm. 2.
8) a. a. O. I, S. 729.
9) a. a. O. I, S. 220.
10) W. A. I, S. 28 Z. 15.

apostrophiert wird; das „merckwürdige Manuscriptum“ dürfte dann eine der Abschriften sein, die im Kreise der Freunde zirkulierten. Wenn Löscher als Grund dafür, daß er die Ablaßpredigten nicht zusammen mit den übrigen Predigten abgedruckt hat, anführt, er habe „nicht alles zur Hand gehabt“, so ist damit gesagt, daß sie in einem anderen Manuskript als diese standen. Wir müssen daher das „gute“ und das „merckwürdige“ Manuskript auseinanderhalten, und wenn wir aus der Tatsache, daß die in dem „merckwürdigen“ Manuskript enthaltenen Predigten über den Dekalog am 24. Februar 1517 beendigt wurden, Schlüsse auf die Datierung der Predigten dieses Manuskriptes überhaupt ziehen können, so folgt doch aus dieser Chronologie nichts für die Zeit der drei Ablaßpredigten des „guten“ Manuskriptes. Nur die erste von ihnen dürfen wir mit den Predigten über den Dekalog in Verbindung bringen, denn bei ihr hat Löscher ausdrücklich bemerkt: Hic Sermo additus est explicationi Praecepti I.[1]

Sehen wir uns nach anderen Zeugnissen für das Jahr unseres Sermons um, so bietet sich uns Luthers „Auslegung und Deutung des heiligen Vaterunsers“ dar, die 1518 bei Melchior Lotther in Leipzig erschien und bei der ersten Bitte den offenbar auf unseren Sermon zurückblickenden Satz enthält: „Wy aber goth will alleyn die ere haben, habe ich in dem Sermon von Zacheo genugsam gesagt“.[2] Die Beweiskraft dieses Zeugnisses steht und fällt mit dem Wert der Quelle, der es entnommen ist. Wie verhält es sich mit dieser? Nach Beendigung seiner Predigten über die zehn Gebote predigte Luther in der Fastenzeit 1517 über das Vaterunser. Wenn er dabei in der Predigt über die erste Bitte an seinen Sermon über Zachäus, d. h. unseren Sermo de indulgentiis pridie Dedicationis, erinnern konnte, so ist damit für diesen 1516 als Jahr der Entstehung gesichert. Aber die Voraussetzung dieses Schlusses ist zweifelhaft. Luther selber stand dem Druck seiner Predigten, der 1518 herauskam, fern. Johannes Schneider genannt Agricola aus Eisleben hat sie lateinisch nachgeschrieben und für den Druck deutsch bearbeitet. Bis die Publikation erfolgte, war der Sermon von Zacheo auch dann gehalten, wenn er erst in das Jahr 1517 fällt. In diesem Fall hat nicht Luther selber notwendigerweise im mündlichen Vortrag an ihn erinnert, sondern möglicherweise hat Agricola Luther nachträglich eine Bezugnahme auf ihn in den Mund gelegt. Das Verfahren Agricolas bei seiner Arbeit berechtigt uns dazu, mit dieser Möglichkeit zu rechnen, wie denn auch Knaake geurteilt hat, diese Ausgabe sei „mit Vorsicht zu benutzen“[3]. Agricola schreibt nämlich selber in seinem Widmungsbrief an Christoph Plangk vom 13. Januar 1518: paucula etiam quaedam, quae conducere videbantur adieci addidique[4]. Luther jedenfalls war mit Agricolas Elaborat gar nicht zufrieden[5] und hielt es für nötig, eine eigene Ausgabe zu ver-

1) a. a. O. I, S. 729 Anm. 1.
2) W. A. IX, S. 133.
3) W. A II, S. 74 Anm. 1.
4) W. A. IX, S. 124.
5) Vgl. die Vorrede zu seiner eigenen Ausgabe. W. A. II, S. 80.

anstalten, die Anfang April 1519 erschien. Es verdient Beachtung, daß in dieser Ausgabe der „Sermon von Zacheo“ nicht erwähnt ist. Knaake meinte zwar [1], die Stelle in ihm noch angeben zu können, wo Luther beim mündlichen Vortrag den Hinweis auf ihn gebracht haben möge. Aber er mußte dabei eine andere Stelle angeben als die Ausgabe Agricolas; denn der ganze Passus bei Agricola, in dem sich dieser Hinweis findet, ist von Luther gestrichen. Ob Luther ihn in der Druckschrift für überflüssig hielt, oder ob er ihn als eine eigenmächtige Einschaltung Agricolas entfernte, ist eine offene Frage. Keine Frage aber ist es, daß man aus der Erwähnung des „Sermons von Zacheo“ in der Arbeit Agricolas nicht seine Entstehung im Jahre 1516 beweisen kann.

Wo uns so die äußeren Zeugnisse im Stiche lassen, *haben wir zu* prüfen, ob der Sermon selbst Angaben enthält, die uns erlauben, ihn einem bestimmten Jahre zuzuweisen. Mir scheint, daß diese Frage zu bejahen ist, und zwar zugunsten des Jahres 1517.

Kolde zwar wollte finden [2], im Vergleich zu den kurzen, entschiedenen Sätzen am Schluß der Predigt vom Matthiastag 1517 drücke sich Luther in der Kirchweihpredigt „noch“ sehr vorsichtig aus, wenn er feierlich erkläre, daß die Absicht des Papstes beim Ablaß eine richtige und wahre sei, ebenso die Auslassungen in den Ablaßbriefen, aber sie *würden* nicht richtig verstanden. Um einer falschen Auffassung des Ablasses entgegenzutreten, setze er im Anschluß an die evangelische Geschichte von Zachäus das Wesen der rechten Buße auseinander, die viel lieber die Strafe auf sich nehmen, als sich ihr durch Ablaß entziehen wolle. Es mag dahingestellt bleiben, ob dieses Exzerpt das Wesentliche und Charakteristische unserer Predigt wiedergibt. Jedenfalls ist damit kein Beweis für die Abfassung der Predigt im Jahre 1516 gegeben; diese ist vielmehr die stillschweigende Voraussetzung bei den Ausführungen Koldes, die zeigen wollen, inwiefern unsere Predigt hinter derjenigen vom 24. Februar 1517 zurückbleibe. Gehen wir auf diesen Vergleich ein, so werden wir ihn freilich eher so zu formulieren haben: *Die Predigt vom Matthiastage 1517 ist leidenschaftlicher in ihrem Stil: Utinam* ego mentiar, qui dico, indulgentias forte ita rectissime dici, quia indulgere est permittere, et indulgentia impunitas, permissio peccandi et licentia evacuandi crucem Christi . . . O pericula nostri temporis! O stertentes sacerdotes! O tenebras plus quam Aegyptiacas! Quam securi sumus in omnibus pessimis malis nostris! [3] Demgegenüber kennzeichnet sich unser Sermon durch verstandesmäßige Klarheit und Ruhe in der Darlegung der Lehre von der poenitentia. Es gibt eine poenitentia interior oder rei, die entweder ficta („Galgenreue“) oder vera sein kann, und eine poenitentia signi oder exterior, bestehend aus confessio und satisfactio. Bei der confessio ist die publica und privata zu unterscheiden, von denen indessen nur jene Jak. 5,16 angeordnet ist. Über die wahre

1) W. A. I, S. 94 Anm. 1. 2) Th. Kolde, Martin Luther I, S. 136.
3) Opp. v. a. I, S. 176.



satisfactio belehrt Luk. 3,8. Die Herren Juristen mögen das ius divinum der satisfactio et confessio, ut nunc sunt in usu nachweisen. Unter diesen Umständen steht es um den Ablaß höchst prekär, — videte, quam periculosa res sit indulgentiarum praedicatio. Die Bedeutung der Ablässe schrumpft merklich zusammen: tollunt nihil aliud quam privatae significationis impositiones [1]. Man braucht sich nun nur den psychologischen Prozeß klar zu machen, nach dem doch in der Regel die leidenschaftliche Aufwallung nicht auf die abgeklärte Ruhe folgt, sondern sich umgekehrt zu dieser mäßigt, wenn der Verstand angefangen hat, den Gegenstand der Erregung zu meistern, und man wird es wenig wahrscheinlich finden, daß Luther in seinen Ablaßpredigten von dieser allgemeinen Regel eine Ausnahme gemacht haben sollte. Die innere Wahrscheinlichkeit spricht vielmehr von vornherein dafür, daß unser Sermon mit seinen Distinktionen auf die Predigt vom Matthiastage mit ihren temperamentvollen Ergüssen erst nachgefolgt ist, d. h., daß er auf den 31. Oktober 1517 anzusetzen ist.

Indessen scheint mir der Sermon selbst einen ziemlich deutlichen Wink für seine Datierung zu enthalten. Ich meine den Satz: de quibus (sc. indulgentiis) ... pauca dicam: dixi enim de iis alias plura. Läßt man den Sermon 1516 gehalten sein, so kann mit der ausführlicheren Behandlung des Gegenstandes, die es erlaubt, sich jetzt kürzer über ihn zu fassen, natürlich nur die Predigt vom 27. Juli 1516 gemeint sein [2], die ausschließlich der Erörterung des Ablasses gewidmet ist. Sprachlich ist diese Deutung an sich möglich: „ich habe nämlich von ihnen ein andermal (schon) mehr gesagt". Aber wie seltsam nimmt sich dieser Satz im Munde des Predigers aus! Luther geht auf die Ablaßfrage ein, quia id multi petierunt. Er will sein Gewissen salvieren (ut sim ego excusatus) und seine Zuhörer von einem gefährlichen Mißverständnis befreien (et vos a periculo falsae intelligentiae eruamini), maxime cum *sit* prae foribus pompa ista indulgentiarum, und er glaubt, sich auf ein paar kurze Bemerkungen beschränken zu können, da er ja vor einem Vierteljahr dem Ablaß eine ganze Predigt gewidmet hat. Aber diese Predigt scheinen die Zuhörer ja vergessen zu haben; sonst würden sie nicht, wo Tetzel vor den Toren ist, sich jetzt eine neue Belehrung erbitten. Und Luther greift auch in keiner Weise auf jene frühere Predigt zurück, um ihrem schwachen Gedächtnis nachzuhelfen. Er redet diesmal überhaupt nicht als Seelsorger, sondern als Professor. Und dabei befleißigt er sich der größten Kürze. In der Tat, unzweckmäßiger konnte er in diesem Falle kaum handeln!

Aber ist das auch tatsächlich sein Verfahren gewesen? Jene Worte: dixi de iis alias plura lassen doch noch eine andere Deutung zu. Abweichend von unserem deutschen Sprachgebrauche, der sich in diesem Falle des Präsens bedient, kann das Perfektum dixi sich auf eine Ver-

1) Ibid. I, S. 183f. 2) Ibid. I, S. 165—171.

gangenheit beziehen, die unmittelbar an die Gegenwart heranreicht, ja die Gegenwart noch in sich schließen kann. Das Verbum dicere muß auch nicht notwendig die mündliche, sondern es kann auch die schriftliche Rede bezeichnen. Alias aber hat nicht nur temporale, sondern auch lokale Bedeutung. Berücksichtigt man dies alles, so hat Luther sagen wollen: Ich rede davon an anderer Stelle noch ausführlicher, und deshalb kann ich mich jetzt hier kurz fassen. Ist das seine Meinung, so ist die ausführlichere Behandlung der Ablaßfrage nur in den 95 Thesen zu finden, d. h. der Sermon fällt auf den 31. Oktober 1517. Sie bringen in der Tat plura im Vergleich zu den pauca der Predigt, und dixi konnte Luther in der Predigt, mit der er nachmittags die Feier des Kirchweihfestes eröffnete, von ihnen wohl sagen, nachdem er sie nicht *nur* *niedergeschrieben*, sondern auch schon mittags angeschlagen hatte.

Sind die Ablaßthesen mit den plura gemeint, auf die Luther verweist, so dürfen wir nun freilich erwarten, daß sich Anklänge an sie auch in dem Sermon finden. Ist das der Fall? Mir scheint, die Frage ist zu bejahen. Die Ablaßthesen gehen aus von dem Bußrufe Jesu Matth. 4,17. Der Sermon findet die sola vera poenitentia gleichfalls in dieser Stelle bezeugt. Nach den Ablaßthesen (1) hat unser Herr und Meister gewollt, daß das ganze Leben seiner Gläubigen Buße sei. Entsprechend ist die satisfactio in dem Sermon totius vitae christianae officium. In den Ablaßthesen (5 und 20) betont Luther, der Papst könne nur die von ihm selbst auferlegten Strafen erlassen. Ganz entsprechend heißt es in dem Sermon: Indulgentiae ... tollunt nihil aliud quam privatae significationis impositiones. Die Ablaßthesen warnen(52): Vana est fiducia salutis per literas veniarum. Demgemäß spricht auch der Sermon die Befürchtung aus, daß die Ablässe frequenter cooperentur contra poenitentiam interiorem. In den Ablaßthesen (71) erkennt Luther veniarum apostolicarum veritatem an, gegen die nichts gesagt werden darf. Ebenso erklärt er in dem Sermon feierlich und vor allen Dingen, quod intentio papae est recta et vera, saltem ea quae iacet in litteris, syllabis; ja, *selbst* das will er noch außerdem zugeben: forte et verba eorum, *quae buccinant*, sunt vera in aliquo sensu; nur die Einschränkung macht er dabei: non dicuntur vere, vel non intelliguntur recte. Wie aber die Ablaßthesen (72) neben jener Anerkennung auch libidinem ac licentiam verborum concionatoris veniarum kennen und rügen, so erwähnt auch der Sermon seductores, fabulatores etc., die das Volk zu gloria und amor sui verleiten, und fügt dabei ausdrücklich hinzu: Quales sunt qui indulgentias praedicant. Und wenn er in den Thesen sich immer wieder gegen mißverständliche oder blasphemische Behauptungen der Ablaßprediger wendet, so ist das nur eine weitere Ausführung jenes Satzes in seinem Sermon, die Worte der offiziellen päpstlichen Schreiben über den Ablaß würden nicht sinngemäß (vere) verkündigt. In der Tat, die Gedankengänge der Thesen und des Sermons in seinem den Ablaß betreffenden Schlußteil stimmen so sehr miteinander überein, daß man an eine gleich-

zeitige Entstehung beider glauben muß. Und hieraus erklärt sich auch der mehr akademisch-belehrende, als seelsorgerlich-erbauliche Charakter des Sermons.

So sehen wir uns von allen Seiten her genötigt, die Annahme, der Sermon sei 1516 entstanden, preiszugeben und ihn dem 31. Oktober 1517 zurückzugeben, dem ihn bereits Löscher zugewiesen hatte.

Waß ist nun mit dieser Richtigstellung des Datums gewonnen? Soviel ich sehe, ein Doppeltes. Einmal ist damit die befremdliche Tatsache aus der Welt geschafft, daß Luther zwar in den sieben Monaten von Juli 1516 bis Februar 1517 dreimal über den Ablaß gepredigt, seitdem aber und gerade in der Zeit, in der die Nähe Tetzels ein Wort darüber auf der Kanzel dringend nötig gemacht hätte, hartnäckig vor der Gemeinde *über ihn* geschwiegen haben sollte, um statt dessen nach einem Drei*vierteljahr* zu einer Disputation einzuladen. In Wirklichkeit hat er seit Sommer 1516 in ungefähr gleich großen Zeitabständen — nach sieben und dann wieder nach acht Monaten — die Angelegenheit wieder auf die Kanzel gebracht. Sodann aber erklärt sich uns jetzt auch die rasche Verbreitung der Ablaßthesen im Volke, auf das sie gar nicht berechnet waren. Indem Luther ankündigte: dixi de iis (sc. de indulgentiis) alias plura, weckte er ganz unmittelbar bei seinen Zuhörern den Wunsch, zu erfahren, was er denn an anderer Stelle über den Ablaß ausgeführt habe, und richtete damit die allgemeine Aufmerksamkeit auf die Thesen, die er wenig Stunden vorher an der Tür derselben Kirche angeschlagen hatte, und die die Kirchgänger hier sogleich selber lesen oder aber sich übersetzen lassen konnten. Nicht die Studenten, sondern die Wittenberger *Bürger haben* sich zuerst für die 95 Thesen interessiert und dann auch auswärts sie bekannt gemacht. Den starken Resonanzboden aber, auf dem die Thesen so mächtig ertönten, hat Luther selber mit dem Sermon geliefert.

Friedrich der Weise, dennoch der Beschützer Luthers und des Reformationswerkes

Von Paul Kalkoff, Breslau

Den Angriff E. Wagners auf meine „Aufstellungen“ über das Verhältnis des Kurfürsten von Sachsen zu dem Reformator „auf dem Wormser Reichstage“[1] könnte ich auf sich beruhen lassen, da

1) ZKG NF. V, S. 331—390. Dieser Aufsatz ist eine von Max Lehmann angeregte und 1921 mit hohem Lobe approbierte Dissertation; so verteidigt er zwei ältere von mir beanstandete Aufsätze (s. ZKG NF. V, S. 332, Anm. 2). Überdies erklärt er in der Hist. Ztschr. 33, S. 533, daß diese „ebenso gründliche wie gerechte Nachprüfung“ von meinen auf unmethodische Weise zustande gekommenen „Aufstellungen wenig oder nichts übriglasse“.

alle wichtigeren Ergebnisse meiner Arbeiten über diesen Abschnitt des kirchenpolitischen Kampfes durch den Zusammenhang der Beweisführung gedeckt sind [1]. Zudem verstößt die Verfasserin selbst gegen die „Grundsätze methodischer Kritik", indem sie alle meine früheren Nachweise über das Verhalten Friedrichs seit Beginn des Ablaßstreites ebenso beiseite läßt wie die Zeit vom Wormser Reichstage bis zum Tode des Kurfürsten. Diese Einseitigkeit wird durch eine Tonart verschärft, die mir schließlich nur die Hartnäckigkeit als Verdienst anrechnet, mit der ich bei meinen „Trugschlüssen", meinen „schweren Verstößen" gegen alle Regeln der Kunst verharre. Es genügt, demgegenüber auf einige leitende Gesichtspunkte der verurteilten Arbeiten hinzuweisen und in dem Charakterbilde Friedrichs einige Züge durch die Ergebnisse einer druckfertigen Untersuchung [2] aufs neue zu belegen.

Dieser Fürst, dem „der Geist entschlossener Initiative mangelte", der in seinem „Kleinmut", seiner „zaudernden Bedenklichkeit", seiner „Apathie" „von einer kühnen Opposition zugunsten Luthers weit entfernt war", hat am 27. Juni 1519 im Bunde mit der durch drei Kurfürsten gebildeten antihabsburgischen Partei sich mittels der eigenen Stimme — wie die Goldene Bulle ausdrücklich zugelassen hatte — der Kaiserwürde bemächtigt, um Deutsch-

1) Das gesteht mir auch O. Clemen zu, ZKG 42, S. 128f. Der sachlich wertlosen Besprechung von St. Ehses im Hist. Jahrbuch 1917, S. 374 ist schon A. O. Meyer entgegengetreten; mit den „Ausstellungen" Bollers habe ich mich in der „Entstehung des Wormser Edikts" beschäftigt, mit G. Wolfs „Bedenken" in der Monatsschrift für höhere Schulen XV (1916), S. 537 ff. und Histor. Vierteljahrschrift XIX, S. 261 ff. Wenn er dafür in der Vorrede vom letzten Teile der „Quellenkunde" von Leuten spricht, die nur die Zeit von 1519 bis 1521 behandeln, so berücksichtigt er immerhin ein größere Spanne Zeit als die Verfasserin, die (S. 334) schließlich mit dem Hinweis auf Th. Briegers Buch zu verstehen gibt, daß man eine vortreffliche Reformationsgeschichte schreiben könne, auch wenn man „die neuen Ergebnisse Kalkoffs unbeachtet läßt". Aber Brieger hat dieses Buch erst diktiert, als er durch ein schweres Augenleiden verhindert war, die in seiner Zeitschrift veröffentlichten Arbeiten heranzuziehen. Da ich mich dafür verpflichtet fühlte, habe ich es stets abgelehnt, sein Buch zu besprechen. Nun aber die Gegenfrage (S. 335): „wie kommt es, daß so viele" mit der Reformationsgeschichte einigermaßen vertraute Forscher in Beurteilung meiner Ergebnisse „so vollständig irren konnten"?

2) Die Kaiserwahl Friedrichs IV. und Karls V. Vgl. vorläufig den Bericht in der Schlesischen Zeitung vom 24. Febr. 1924 und im nächsten Heft des Archivs f. Ref.-Gesch.



land vor dem spanisch-burgundischen Joche nicht minder als vor dem französischen zu bewahren und das Werk seines Lebens, das Vermächtnis eines Staatsmannes wie Berthold von Henneberg, die ständische Verfassung des Reiches, durch sein eigenes Königtum zu krönen. Der finanziellen und militärischen Hilfe dreier Großmächte, Frankreichs, des Papstes und der Eidgenossen, der wohlwollenden Zustimmung Englands und Venedigs versichert, hat er, wie schon R. Roesler[1] ahnte, „trotz seiner 56 Jahre und seines Podagras den Mut gehabt, die Stufen des Thrones zu ersteigen“. Er hat auch versucht, seine Wahl, die schon mindestens acht Tage vorher gesichert war, hinauszuschieben, bis das Entsatzheer der norddeutschen Parteigänger Frankreichs die Kurfürsten vor dem Gewaltstreich des spanischen Heeres schützen konnte. Dessen Landsknechte brannten auf die Plünderung der Wahlstadt, während die adligen Reiter Sickingens — für 10 Gulden Monatssold — bereit waren, „die Kurfürsten in Stücke zu hauen, wenn sie den Franzosen wählen würden“. Franz I. aber hatte längst auf seine Bewerbung verzichtet, und die französischen Rüstungen waren weit zurück. Die Legende von dem drohenden Übergang des Kaisertums an die Franzosen war eben nur ein Mittel für die burgundischen Staatsmänner, um deren Anschlag auf die Wahlfreiheit der Kurfürsten zu verhüllen und ihnen den König von Spanien als „Deutschen von Geblüt und von Gemüt“ aufzunötigen in demselben Augenblicke, wo ein wahrhaft deutscher Fürst die Leitung des Reiches übernehmen wollte. Schon war durch den Anschluß Hessens an die französische Politik dem Herzog Heinrich von Lüneburg der Weg nach Frankfurt geöffnet. Aber nun drohte jeden Tag der Handstreich der von dem niederländischen Feldherrn Heinrich von Nassau-Breda geführten Truppen. In der verseuchten Stadt — am 3. Juli starb in der Herberge des Kurfürsten sein vertrautester Rat, der wackere Degenhard Pfeffinger, — war ein ernstlicher Schutz durch die Bürgerwehr nicht zu erwarten. Da entschloß sich Friedrich, am festgesetzten Tage ohne längere vorherige Ansage beim Stadtrat seine Wahl vornehmen zu lassen: das vorgeschriebene Sturmläuten mußte unterbleiben; denn schon früher hatten erst Sickingen,

1) Die Kaiserwahl Karls V., 1868, S. 218. Das Gutachten eines Wittenberger Gelehrten mit dem Vorschlag der Wahl Friedrichs (Deutsche Reichstagsakten I, S. 627 ff.) rührt von Karlstadt her.

dann Nassau versucht, die Stadt zu überrumpeln. Sonst fand die Wahl mit allem Pomp und allem Zeremoniell statt, und Friedrich IV. war drei Stundenlang „erwählter römischer König". Dann freilich kam mit Beihilfe des verräterischen Erzbischofs von Mainz und seines Domdechanten, die auch den Vormarsch des spanischen Heeres und der österreichischen Artillerie durch Mainzer Gebiet ermöglicht hatten, — die Drohung, daß man von der vorhandenen Übermacht rücksichtslosen Gebrauch machen werde. Besonders wurde dem Pfalzgrafen mitgeteilt, daß Sickingen mit seinem räuberischen Anhang bereit stehe, in sein *Land einzufallen*. Da brach die Mehrheit durch den Austritt Ludwigs V. zusammen, und Friedrich „dankte ab" mit der Begründung, daß er zur Behauptung des Kaisertums ohnmächtig sei, was jedoch, nicht von seiner geringen Hausmacht oder seiner Gebrechlichkeit gemeint war, sondern sich auf den rebellischen Gewaltstreich bezog, dem er bis zum äußersten getrotzt hatte. Am 28. wurde nun unter gehörigem Sturmläuten Karl V. gewählt; am folgenden Tage siegte der Schwager Friedrichs auf der Soltauer Heide! Acht Tage früher, und das Kaisertum des Ernestiners und mit ihm der volle Sieg der Reformation wäre gesichert gewesen, wie später ihr Fortbestehen nur durch den Widerstand der Franzosen, des Papstes und des Großtürken gegen die spanische Vorherrschaft in Europa gerettet werden konnte.

Schon vor dieser Wahl aber hatte der Kurfürst mit den spanischen Diplomaten über das Verlöbnis seines Neffen mit der Infantin Katharina verhandelt, teils um die Gegner irrezuführen, *teils* um seinen etwa nötigen Rückzug zu decken; es wurde unmittelbar darauf feierlich verbrieft. Die Wahl Karls V. meldete als Erster sein natürlicher Sohn Friedrich von Jessen den Kommissarien in Höchst, die ihn fürstlich beschenkten; Friedrich selbst wurde in den nächsten Monaten von Spanien aus mit Aufmerksamkeiten überhäuft. Dennoch erschien er nicht in Aachen zur Einholung und Krönung des Siegers, war aber gleich darauf durch sein Podagra, das a. a. O. S. 335 wieder als Grund für sein Fernbleiben von Aachen genannt ist, nicht verhindert, in Köln sein Erzmarschallamt wahrzunehmen. Was das persönliche Verhältnis des habsburgischen Kaisers und des sächsischen Kurfürsten betrifft, so habe ich u. a. keineswegs gesagt, daß Friedrich sich in Worms „nur durch

schleunige Abreise der Verhaftung von Seiten des Kaisers zu entziehen vermochte" (a. a. O. S. 333. 386 ff.); denn wir kennen die Absichten des kaiserlichen Kabinetts nicht. Es ist sogar anzunehmen, daß der Großkanzler Gattinara wie der Kaiser selbst einen solchen ungeheuerlichen Schritt auf seinem ersten Reichstage nicht gewagt hätten, wie man auch die vor der Wahl angedrohten äußersten Maßregeln zu vermeiden wußte. Aber ein erfahrener Staatsmann, der den spanisch-burgundischen Machthabern schon einmal so gefährlich gewesen und von ihnen so brutal vergewaltigt worden war, durfte in so bedrohlicher Lage nicht säumen, seine Person in Sicherheit zu bringen; — war er doch mit Luther schon seit dem August 1518 der excommunicatio latae sententiae verfallen und seit dem 3. Januar 1521 ausdrücklich gebannt; die Reichsacht hatte ihm schon Maximilian am 5. August 1518 zugedacht. Die unerhörte Art seines Aufbruchs von Worms — ohne den Urlaub des Kaisers — wird durch den Brief des Herzogs Erich genügend bezeugt. Die „freundschaftliche Korrespondenz" mit den Versicherungen, daß der Kaiser nur durch Geschäfte, der Kurfürst durch sein Podagra an der feierlichen Abschiedsaudienz verhindert worden seien, war eine Finte, und die Erkrankung des Kurfürsten war diesmal so ernstlich, daß ihn nur ein unabweisbarer Zwang zum vorzeitigen Verlassen des Reichstags bestimmen konnte. Bei Hofe mußte man gute Miene dazu machen, so daß selbstverständlich in den folgenden Schreiben „nicht die geringste Mißstimmung" zu entdecken ist. Aber man dachte nun auch nicht mehr daran, den Kurfürsten noch zu gewinnen, sondern beeilte sich, die durch seinen Abgang erleichterte Lage auszunutzen.

Diese Auffassung wird gestützt durch das ähnliche Verhalten des Landgrafen Philipp von Hessen, der bei seiner noch früheren Abreise von Worms nicht nur der Raubgier Sickingens und seiner streifenden Rotten entgehen wollte, sondern gleichfalls die Rache des Siegers von 1519 zu fürchten hatte. Seine Reiter standen vor der Wahl unter dem Befehl seines kühnen Oheims Albrecht von Mecklenburg bei Rüsselsheim am linken Rheinufer zur Verfügung des dort mit Genehmigung der Kurfürsten einquartierten französischen Gesandten, des Admirals Bonnivet, der zugleich das Bündnis des Landgrafen mit Franz I. bis auf die Unterschriften zustande gebracht hatte: auch dies von politischer Vorbedeutung

für den ganzen Verlauf der Reformationsgeschichte. Wenn Aleander damals schon Philipp als „ganz lutherisch und gefährlich" bezeichnet, so genügte dazu, außer dem Mißtrauen der kaiserlichen Umgebung, bei dem gehässigen und reizbaren Wesen des Italieners schon der Besuch, den Philipp dem Reformator abstattete, oder seine Äußerung, man müsse ihm das Geleit nicht nur zusagen, sondern auch halten. Daß der junge Herr damals noch „kein entschiedener Anhänger" Luthers war, ist also kein Grund, Aleanders „Beurteilung der religiösen Anschauung seiner Umgebung, namentlich seiner Gegner" (a. a. O. S. 385) grundsätzlich zu beanstanden. Es kam ihm überhaupt mehr auf deren kirchenpolitische Haltung an, und er hat doch auch in diesem Falle seine Menschenkenntnis bewährt, wenn er den kecken, freimütigen, dabei etwas zügellosen Jüngling jetzt schon in den Reihen der kirchlichen Revolutionäre erblickte.

Doch zurück zur Geschichte der Kaiserwahl und zwar zur Entstehung der Wahlverschreibung [1], bei der sich trotz der gegen mich a. a. O. S. 339 ff. erhobenen Einwendungen der Einfluß des Kurfürsten auch zugunsten Luthers geltend gemacht hat. Den Ansatz dazu bildeten die von den Räten der geistlichen Kurfürsten und vielleicht den kurpfälzischen etwa am 8. Juni in Mainz zusammengestellten Artikel. Die „wenig glückliche Vorstellung", als ob auch die kursächsischen Räte sich von Frankfurt dorthin begeben hätten, um die von Friedrich gewünschten Zusätze anzubringen [2], lag mir schon deshalb fern, weil diese erst am 11. Juni am Wahlorte eintrafen. Sie haben aber alsbald Abschrift [3] dieses und eines kurkölnischen Vorschlags erhalten, in dem schon ein besserer Rechtsschutz für Geistliche und Weltliche gefordert wurde. Der eigentliche Entwurf des Wahlvertrags wurde erst in der peinlichen Zeit des Wartens zwischen der Eröffnung der förmlichen Wahltagung und dem geplanten Tage der Wahl (17. bis 27., besser vom 20. bis 25. Juni) unter persönlicher Beteiligung der Kurfürsten auf dem Römer aufgestellt. Nach dem Zusammenbruch der von den

1) Darüber handele ich in dem neuen Buch in Kap. VII: Konklave und Wahlverschreibung.

2) S. 340 zu ZKG XXV, S. 546 Anm.

3) Nichts anderes habe ich unter dem „Austausch der Protokolle" verstanden wissen wollen.



vielgeschmähten Wahlherren betriebenen nationalen Politik mußte die endgültige Fassung in scharfen Auseinandersetzungen mit den fremden Diplomaten gesichert werden. Die Artikel 17 und 24, nach denen niemand dem ordentlichen Richter entzogen und außerhalb Deutschlands abgeurteilt oder unverhört in die Reichsacht erklärt werden durfte, können schon dem ersten Entwurt angehört haben; denn sie bedeuteten vor allem eine Verwahrung gegen das willkürliche Vorgehen Maximilians I. im Landshuter Erbfolgekrieg mit Ächtung der pfälzischen Wittelsbacher. Doch war man schon auf Rückendeckung bei einem etwaigen Siege des Spaniers bedacht, und dann mußte sich vor allem der Kurfürst von Sachsen gegen die Ausnutzung des päpstlichen Bannes durch seine politischen Gegner sichern[1]. Es wurde denn auch schon betont, daß dieser Rechtsschutz in erster Reihe den höheren Ständen zugute kommen sollte. Daß der Kurfürst dabei auch an Luthers Schicksal gedacht hat, läßt sich natürlich nicht beweisen, aber noch weniger bestreiten. Denn er hatte soeben den überraschenden Beweis erhalten, welche Bedeutung sein augenblicklicher Verbündeter, der Papst, seinem Verhältnis zu dem gebannten Ketzer, seinem „Freund", beilegte: den Kardinalshut und ein reiches Erzbistum wollte Leo X. daransetzen, um diesen Anstoß hinwegzuräumen. Friedrich aber wollte auch als Kaiser seinen Schützling nicht preisgeben, ehe er nicht nach seiner eigenen Forderung durch ein unabhängiges, gelehrtes Schiedsgericht des Irrtums überwiesen war. Mißlang seine Wahl, dann mußte ihm dieser Schutz noch viel schwieriger werden. Die beiden Artikel aber waren dazu keineswegs so „völlig ungeeignet". Dabei wurde sehr wohl im Auge behalten, daß es sich um rein kirchliche Vergehen handelte, die sich dem weltlichen Gerichtszwang entzogen, daß der Papst Luthers höchster und einziger Richter war. Aber unter Umständen konnte sich auch dieser der nachdrücklich vertretenen Forderung der „commissio ad partes", der Verweisung an eine deutsche Instanz, also an ein von einem deutschen Bischof geleitetes Gericht von Sachverständigen, wie es im Prozeß Reuchlins in Speier gewirkt hatte, nicht entziehen. Und bei

1) Über die Verbindung von Acht und Bann vgl. meinen Wormser Reichstag, S. 172 ff. (weiter angeführt mit WR.). Die Gegner Habsburgs in der Hildesheimer Stiftsfehde wurden 1521 geächtet und Friedrichs Schwager, der Herzog von Lüneburg, in die Verbannung getrieben.

der Hauptsache, der Überführung des Verklagten nach Rom oder der Vollziehung des Urteils durch den weltlichen Arm, war die Kurie, selbst wenn der Kaiser mit der Reichsacht ihr beisprang, doch auf das Entgegenkommen seines Landesherrn angewiesen. Gewiß war es „rechtlich unzulässig“, auf jener Forderung zu beharren, noch dazu, wenn Rom schon gesprochen hatte. Und gewiß betrat der Kurfürst damit die Bahn der kirchlichen Revolution, wie es ihm Cajetan schon am 25. Oktober 1518 vorgehalten hat. Aber er hat es gewagt und hat für den Grundsatz, daß auch das päpstliche Urteil an Luther nicht vor Anhörung seiner Verteidigung vollzogen werden dürfe, wenigstens eine teilweise Anerkennung durch die Reichsstände erstritten. Bei der Mahnung an den Kaiser, diese Rechtswohltat auch dem gebannten Ketzermeister zugute kommen zu lassen, war die ausdrückliche Berufung auf den von ihm soeben in Aachen beschworenen Wahlvertrag undenkbar; in dieser Hinsicht wurde dem Kaiser gegenüber „die Höflichkeit“ in der Tat „etwas weit getrieben“, was nicht hinderte, daß man dem Reichsoberhaupt den Gehorsam versagte, wo man sich in seinen Rechten beeinträchtigt glaubte. Überdies war das Reichsgrundgesetz der „Verschreibung und Verwilligung des römischen und hispanischen Königs“ in mindestens sechs Drucken verbreitet worden. Ein Gesetz[1], das die Andersdenkenden im Kurkolleg zwang, sich der Majorität anzuschließen (a. a. O. S. 367), bestand ausdrücklich nur für die Königswahl (Goldene Bulle); aber tatsächlich wurde ein Mehrheitsbeschluß für bindend angesehen, wobei man streng vermied, das Abstimmungsverhältnis bekannt zu geben. Doch wurde von den älteren Bräuchen ständischer Libertät immer noch die Möglichkeit abgeleitet, einen Reichstagsbeschluß, an dem man nicht mitgewirkt hatte, unausgeführt zu lassen, besonders wenn keine förmliche Mitteilung erfolgt war, weshalb sich Friedrich die Zusendung des Wormser Edikts verbeten hatte (zu a. a. O. S. 389).

Auch mit der offiziellen Sprache jener Zeit, dem Zeremoniell oder gar den selbstverständlichen Künsten des Dissimulierens, der politischen Fiktion ist die Verfasserin zu wenig vertraut. Luther selbst hat diese Art Höflichkeit gewöhnlich streng beob-

1) Durch die Bemerkung, „wie es nach Aleander (S. 366 Anm. 5) bestanden haben muß“, soll die Glaubwürdigkeit dieses Berichterstatters herabgesetzt werden. Der Usus aber hatte besonders im Reichsrecht so gut wie Gesetzeskraft.



achtet (zu S. 343): er spricht stets von seinem „gnädigen Bischof", obwohl er wußte, daß der harte, ehrgeizige Jurist ihn am liebsten auf dem Scheiterhaufen gesehen hätte. Und Aleander, der selbst ein Meister aller diplomatischen Ränke war, klagt mit Recht: „nihil captiosius responsis Germanorum!", oder findet die peinliche Umständlichkeit bei den Audienzen der deutschen Fürsten höchst unbequem[1]. Danach sind die Schreiben Friedrichs an Karl V. (a. a. O. S. 354) oder die Audienz zu beurteilen, in der Karl V. am 6. Februar 1521 die feierliche Verwahrung Luthers von dem Hofmarschall des Herzogs Johann entgegennehmen mußte. Dabei wurde auch nicht von der Anwesenheit „der Stände", sondern des kaiserlichen Hofstaates gesprochen, dem mehrere deutsche Fürsten angehörten. Zudem galt jeder Reichstag zugleich als Hoftag des Kaisers, und wenn der Nuntius Rafael de' Medici[2] berichtet, daß der Vorgang „öffentlich" war, so bedeutet das eben eine öffentliche im Gegensatz zu einer Privataudienz, und man müßte sich nur wundern, daß Friedrich diesen Schritt seines noch nicht in Worms eingetroffenen Bruders nicht auch viel „zu kühn" gefunden und durch seinen Einspruch verhindert hat.

Die Geschichte der Kaiserwahl zeigt ferner, daß selbst gewiegte Historiker die Vorsicht und Heimlichkeit, mit der die „tapfern", d. h. die politisch wichtigen Geschäfte betrieben wurden, nicht genügend berücksichtigt haben. Haben doch die Kurfürsten durch ihre monatelang bewiesene Kunst der Schweigsamkeit sogar die Bewunderung Leos X. erregt. Nun sind auch aus den kritischen Tagen in Frankfurt Briefe des Kurfürsten an seinen Bruder und an einen vertrauten Rat erhalten, in denen jedoch der Kaiserwahl nur nach äußeren Umständen gedacht wird. Friedrich klagt zwar über die „seltsamen Händel", von denen er nach seiner Heimkehr „Wunder sagen" werde; aber sie lassen sich nicht „über Feld schreiben". Dasselbe gilt von der Tätigkeit, die er auf dem Wormser Reichstage in Verteidigung Luthers entfaltete, und die er seinem Bruder gegenüber in tröstlichen Versicherungen gerade deutlich genug erwähnt. Nun soll ich mich gerade im Hinblick auf diesen

1) Vgl. WR. S. 214.

2) Wenn dieser der Verfasserin (S. 358 f.) noch ein „Unbekannter" ist (siehe meine „Briefe, Depeschen u. Berichte vom Wormser Reichstage" (1898, S. 38. 71 f.), so begreift man die „Unbefangenheit" (S. 360), mit der sie zu urteilen pflegt.

Briefwechsel Friedrichs des Weisen eines für meine gesamte Quellenkritik verhängnisvollen „Verzichts auf Ausnutzung des gesamten Materials“ (S. 390) schuldig gemacht haben, während ich daraus schon vor vierzig Jahren bei Erläuterung der Aleanderdepeschen wie in der „Geschichte des Wormser Reichstags“[1] jeden einigermaßen brauchbaren Satz herangezogen habe. Vielmehr habe ich es beklagt, daß man bei der bisherigen Auffassung der Stellung Friedrichs zur evangelischen Lehre manche Äußerung nicht entsprechend gewürdigt hat, wie besonders bei der erneuten Einbringung des Ketzergesetzes das tröstliche Wort: „Es ist Gottes Werk und nicht der Menschen!“ Ein Ausdruck der „persönlichen Empfindung“ (S. 357) in lutherfreundlichem Sinne, der durch die zahlreichen geringschätzigen Äußerungen über Rom und Römlinge verstärkt wird.

Und so hat der Kurfürst auch nicht gesäumt, seine erste Begegnung mit dem jungen Kaiser zu benutzen, um ihm eine Zusage über die Anhörung Luthers vor Vollziehung des Bannes durch die Reichsacht abzugewinnen. Die Verfasserin hat hier einige vermeintlich schwache Punkte aufgepickt, die sie mir unter Berufung auf ein Lehrbuch der Methodik als „schwere Verstöße“ anrechnet. Indessen habe ich die kleine Anekdotensammlung (a. a. O. S. 344 ff.) keineswegs ihrem gesamten Inhalt nach auf Erasmus „als den eigentlichen Autor“ zurückgeführt. Das Rätsel des „Verfassers“, dem sie die heimatlichen Freunde Luthers verdankten, ist auch längst gelöst; es waren ihrer zwei: der Augustiner Heinrich von Zütphen und sein Ordensgenosse Melchior Mirisch, Prior in Gent[2]. Bei den freundlichen Beziehungen, die Erasmus damals mit den Antwerpener Augustinern und besonders ihrem Prior Jakob Propsts unterhielt, bleibt es dabei, daß die Mitteilung über die Äußerung des Kaisers ebenso auf ihn zurückgeht wie die weitere, daß die Nuntien dem großen Publizisten ein fettes Bistum angeboten hätten, wenn er gegen Luther schreiben wolle. Wenn Erasmus in einem etwas frühern Briefe sagt, daß unter dieser Be-

1) Es erklärt sich vielleicht daraus, daß die Dissertation schon 1921 vorlag und meine „neueste Darstellung“ (S. 370 Anm. 2) erst nachträglich in einigen anfechtbar erscheinenden Punkten berücksichtigt wurde. Vgl. WR. S. 214. 232. 238 ff. 314. 376 f. 380. 387. 404 und besonders 412 Anm. 1.

2) O. Clemen, Beiträge zur Reformationsgeschichte III, 1900, S. 91 f. und Theol. Stud. u. Krit. 1920/21, S. 289 f.

dingung ein Bistum für ihn bereitgehalten werde, so hat die niederländische Regierung keinesfalls daran gedacht; und auch dann hätte der Papst seine Zustimmung geben müssen. In Rom aber hatte man sogar Luther mit dem Kardinalshut und einem Bistum ködern wollen und so auch ein derartiges Angebot an Erasmus gelangen lassen. Bei der Vorsicht, mit der solche Dinge durch die Mittelsmänner behandelt werden mußten, können wir auf weitere Bestätigung verzichten, ohne „einen schweren quellenkritischen Irrtum" zu begehen. Nun soll der Kaiser auf das Andringen der päpstlichen Gesandten erklärt haben, er wolle (in der Frage der Verfolgung Luthers durch ein Reichsgesetz) erst seinen Oheim, den Herzog von Sachsen, hören, und dann dem Papste antworten. Das kann sich nicht auf die erste Audienz Aleanders in Antwerpen beziehen, bei der Karl V. ohne Besinnen ein Verfolgungsgesetz für die Niederlande bewilligte[1]; wohl aber auf die Vorgänge unmittelbar nach der Krönung in Aachen, als Aleander mit dem Entwurf eines Reichsgesetzes an das Kabinett herantrat[2], aber auf eine gelegenere Zeit vertröstet wurde. Auch die persönliche Haltung Karls V. stimmt durchaus zu dem hinlänglich bezeugten Bestreben, dem Kurfürsten als dem Führer der Reichsstände die größte Aufmerksamkeit und scheinbare Rücksichtnahme zu erweisen, natürlich ohne ihm positive Zugeständnisse zu machen. Und in diesem Sinne konnte der gut vorbereitete Herrscher auch dem Kurfürsten selbst bei der Besprechung in seiner Kölner Herberge am 1. November 1520[3]

1) Die Führer der reformatorischen Bewegung „schauten" keineswegs alle „mit großen Erwartungen" auf Karl V. (S. 339). Kalkoff, Erasmus, Luther u. Fr. d. W., 1919, S. 93.

2) Kalkoff, Zur Entstehung des Wormser Edikts. ARG XIII, S. 251 ff., ZKG XXV, S. 549 f.

3) Kalkoff, Die Entstehung des Wormser Edikts, 1913 (weiter angeführt mit WE.), S. 31 Anm. 3. Reichstagsakten II, S. 136 g. Schließlich darf man für die Beziehung der Kölner Unterredung auf Luther doch auch anführen, daß Friedrich nach dem ergebnislos verlaufenen Schriftwechsel im Dezember die erste Begegnung mit Karl V. in Worms benutzte, um auf seine Forderung zurückzukommen, und daß er damit die Veröffentlichung des Mandats vom 30. Dez. verhindert hat. WE. S. 95 ff. Daß Friedrich „die Zumutung", Luther auf den Reichstag mitzubringen, abgelehnt hätte, um ihn für die Verbrennung der Bulle zu bestrafen (S. 352), ist eine ganz abwegige Vorstellung M. Lehmanns; im Gegenteil hatte der Kurfürst diesen Akt von vornherein als eine berechtigte Vergeltungsmaßregel gebilligt.

sehr wohl die Versicherung geben, daß dem Mönche der Weg des Rechts, zu dem er sich erbiete, nicht versperrt werden solle. Auch das Schiedsgericht von Sachverständigen wie die Art seines Verfahrens ließ sich ja, wie sich bald zeigen sollte, so einrichten, daß dem Urteil des Papstes kein Eintrag geschehen konnte. Es ist aber dabei nicht an ein „Abkommen" zwischen beiden Fürsten, an „Abmachungen" (so S. 350 f.) zu denken, nicht einmal an „Verhandlungen" im offiziellen Sinne. Diese anzuknüpfen und durch schriftliche Äußerungen der kaiserlichen Minister, die von der höchsten Stelle gebilligt wären, den Kaiser bei seiner „gnädigen" Äußerung festzuhalten, diese zu bestimmten Zugeständnissen auszuweiten, das war der Zweck der von dem Kurfürsten unmittelbar nach seiner Abreise von Köln eingeleiteten Korrespondenz mit Nassau und Chièvres. Diese Auffassung wird bestätigt durch das auch sonst hervortretende Bemühen des Kurfürsten, nun in engeren und weiteren Kreisen einen Rückhalt für seine Kirchenpolitik auch gegen Papst und Kaiser zu finden. Dahin zielte seine Einflußnahme auf Luther, die sachlich längst, schon im Beginn des Ablaßstreits geplante Berufung auf ein gelehrtes Schiedsgericht durch das kurze Manifest der „Oblatio sive protestatio", des „Erbietens", zur Kenntnis des ganzen deutschen Volkes zu bringen. Er ließ es in Köln öffentlich anschlagen und suchte gleichzeitig die reichsstädtischen Regierungen für seinen Standpunkt zu gewinnen: so unterhielt er eine vertrauliche Verbindung mit dem Nürnberger Stadtrate durch seinen dortigen Gastfreund Anton Tucher und fand Gelegenheit, auch die Augsburger Ratsherren von der Lage zu unterrichten. Ob das durch den amtlichen Bericht eines Städteboten geschehen ist, spielt dabei keine Rolle (S. 348 f.). Genug, daß die Tatsache, der Kaiser habe „auf den Bericht des Kurfürsten" jene tröstliche Antwort erteilt, dem Stadtrate so „sicher" erschien, daß sein höchster Beamter, Dr. Peutinger, bei der Besprechung mit dem Generalvikar über die Ausführung der Verdammungsbulle durch einen bischöflichen Erlaß davon Gebrauch machen mußte[1] und der Druck dieser von Dr. Eck betriebenen Anweisung in Augsburg nicht zugelassen wurde. Dem Stadtschreiber selbst lag „die Tendenz, durch seine Bemerkung den Bischof von der Ausführung

1) Über die dortigen Verhältnisse vgl. meine Untersuchung ZKG. XXXVII, S. 89 ff., besonders S. 135.

der Bulle abzuhalten" ganz fern; er stand schon bei Lebzeiten Maximilians im habsburgischen Lager, als Vertreter der Hochfinanz, mit der er sogar verschwägert war, beim Wahlkampfe im spanischen und als Vertrauensmann der Fugger sogar an der Seite Dr. Ecks und war auf dem Wormser Reichstage und späterhin ein achtungsvoller und vorsichtiger Beobachter, aber nie ein Anhänger der Reformation. Jedenfalls muß seine Mitteilung ebenso auf den Kurfürsten selbst zurückgehen wie die des Erasmus in dem Briefe an einen hochgestellten niederländischen Beamten, den er schon der beabsichtigten Wirkung wegen — er sollte handschriftlich verbreitet werden — sofort nach seiner Heimkehr aus Köln verfaßt haben muß. Denn von der Korrespondenz zwischen dem Kaiser und dem Kurfürsten hat Erasmus nichts erfahren (S. 350). Abgesehen von der Vorsicht, mit der diese Verhandlungen betrieben werden mußten, hatte Friedrich keine Veranlassung und auch keine Gelegenheit, den niederländischen Gelehrten von Wittenberg aus über alle seine Schritte zu unterrichten. Wohl aber hat er ihn in Köln als offiziösen Literaten benutzt, wie sich dies schon für das Jahr 1519 hat nachweisen lassen, und zwar sowohl in Luthers Sache wie zur Verbreitung der von ihm gewünschten Auffassung seines Verzichts auf die Kaiserwürde [1]. Und was er Erasmus nicht persönlich mitteilte, ließ er ihm durch Spalatin [2] oder Brück zufließen. Der wichtigste Zug aber, der beweist, mit welcher Schärfe Friedrich den Kampt gegen Luthers Widersacher führte, und wie er die höchsten Reichsgewalten dabei auf seine Seite zu bringen suchte, ist jene Mitteilung an die in Köln anwesenden Kurfürsten, daß der Papst dem Verkündiger des Evangeliums durch den Kardinalshut habe den Mund verschließen wollen.

Ein Glück, daß wir für diesen Schritt der Kurie, von dem Aleander hier zum ersten Male und mit Entsetzen hörte, den er durch eine Ableugnung von höchster Stelle aus der Welt schaffen wollte, noch andere Zeugnisse besitzen [3]. Denn seinen Depeschen

1) Statt meiner Arbeit über „Erasmus, Luther u. Fr. d. W." führt W. den veralteten Aufsatz von K. Hartfelder an (S. 336 Anm. 4).

2) Es ist irreführend, diesen immer wieder nur als „Hofprediger" zu bezeichnen, zumal die Predigt sicher nicht seine starke Seite war. Sp. betätigt sich in diesem Zusammenhange als Privatsekretär des Kurfürsten für gelehrte und infolgedessen auch für kirchenpolitische Fragen.

3) Vgl. WR. S. 55f., ZKG XXXI, 404ff., Miltitziade, 1911, S. 24f.

dürfen wir angeblich nur Glauben schenken, soweit sie durch andere Quellen bestätigt werden (S. 368 Anm 5 und S. 357); im übrigen sollen sie „ihrer Unzuverlässigkeit wegen nicht zu berücksichtigen" sein! Auf ihre „falsche Verwertung" und andere Kunstfehler sind nun noch zahlreiche Irrtümer über den Verlauf des Wormser Reichstags zurückzuführen. Denn eine „der vornehmsten Aufgaben" für diesen Abschnitt der Reformationsgeschichte, die „umfassende und gründliche Kritik der Aleanderdepeschen", ist „mit nichten gelöst, wie Kalkoff glaubt". Aber schon die Feststellung, daß der Nuntius seinen durch Ablehnung der beiden Entwürfe des Ketzergesetzes vom 15. Februar und 2. März erlittenen Mißerfolg verschleiert hat, um seiner Abberufung oder Unterordnung unter einen Kardinallegaten vorzubeugen, hätte mich vor dem Verdacht einer kritiklosen Benutzung dieser Quelle schützen müssen. Überdies wurde in einem der Persönlichkeit „Aleanders als Diplomat" gewidmeten Abschnitt[1] bemerkt, daß diese von ihm herrührenden Entwürfe gestatten, die für Papst und Vizekanzler bestimmte Darstellung nachzuprüfen und in einigen wichtigen Punkten richtigzustellen[2]. Aus dem folgenden Satze aber könnten minder unterrichtete Leser den Eindruck gewinnen, als ob ich an Vertrauensseligkeit gegenüber diesen Nuntiaturberichten mit dem katholischen Biographen Aleanders, Abbé J. Paquier, wetteiferte. Schon der Aufsatz über „Aleanders und Luthers Privatleben"[3] zeigt aber, daß meine Kritik vor der Persönlichkeit des späteren Kardinals nicht Halt machte; in dieselbe Richtung gehört die weiter unten abgedruckte Untersuchung, ein Teil der seit Jahren betriebenen Vorarbeiten zu einer Lebensgeschichte Aleanders, soweit sie für die deutsche Reformationsgeschichte von Wichtigkeit ist. Im allgemeinen darf nun aber daran festgehalten werden, daß der Nuntius, schon weil seine eigenen ehrgeizigen Ziele mit der Erhaltung der ungeschwächten Macht des Papsttums verknüpft waren, sich bemühte, den leitenden Staatsmännern ein zutreffendes, wenn auch

1) WE. S. 143ff. und Kap. I.

2) A. a. O. S. 5. In Anm. 3 wurde Stellung genommen zu der von Boller befürchteten „Überschätzung der Aleanderdepeschen", meine Gegnerin hat (S. 368 Anm. 2 u. 3) wohl auf diese Arbeit und eine veraltete Schrift Th. Koldes hingewiesen, nicht aber auf meine Kritik.

3) Kalkoff, Aleander gegen Luther (weiter angeführt mit AgL.), 1908, S. 141 ff.

durch Haß und religiöse Verständnislosigkeit getrübtes Bild von der Lage in Deutschland zu geben, und daß er bei seinem Scharfblick, seinen ausgedehnten Beziehungen, seiner Vertrautheit mit den deutschen Verhältnissen, die er sich als Kanzler des Bischofs von Lüttich erworben hatte, in der Lage war, wertvolle Beobachtungen zu machen und eine folgenschwere kirchenpolitische Aktion zu betreiben. Was seine Wormser Berichte im engeren Sinne angeht[1], so fällt für ihre — wie hinlänglich betont wurde, nicht unbegrenzte — Zuverlässigkeit doch sehr ins Gewicht, daß er bei jeder Postsendung durch die gleichzeitig abgehenden Berichte des Ersten Nuntius Caracciolo und eines päpstlichen Gelegenheitsdiplomaten kontrolliert werden konnte. Bei besonders wichtigen Vorgängen berichteten sie gemeinschaftlich, wie Aleander auch zu Audienzen beim Kaiser den auch in der lutherischen Frage zuständigen Caracciolo hinzuzuziehen pflegte. Dessen Depeschen sind hoffnungslos verloren; aber eine von ihm herrührende Denkschrift[2] zeigt, daß er die Bekämpfung der evangelischen Bewegung mit derselben leidenschaftlichen Energie betrieb. Und Rafael de' Medici, dessen zwei uns erhaltene Berichte an den Vizekanzler die Aleanders vortrefflich ergänzen, ging am 18. April nach Italien: das Ergebnis seiner Berichterstattung über Aleanders Tätigkeit war das uneingeschränkte Lob, das der Treue und Festigkeit des Nuntius alsbald von seinem hohen Vorgesetzten gezollt wurde[3].

Ferner zeigt sich, daß selbst deutsche Fürsten, und nicht nur deren pfründen- und geldhungrige Räte, die Gunst und Empfehlung des Nuntius suchten, um ihre Wünsche bei der Kurie wirksam vertreten zu sehen. So konnte er als Gegendienst wertvolle Mitteilungen aus den sonst geheim gehaltenen Verhandlungen der Reichsstände oder tatkräftige Vertretung seiner Forderungen eintauschen. Wir haben also Aleander in seinen Depeschen nicht einfach „als Schriftsteller zu betrachten", aus dessen „unklaren und unbestimmten Angaben" „mehr herausholen zu wollen, als sie uns verraten können", ein „methodischer Fehler" wäre (S. 370), sondern

1) Vgl. auch die hier verwerteten Akten aus seinem Nachlasse und den Nachtrag zu seiner Korrespondenz von 1520—1522 (ZKG XXVIII, S. 201ff.), der ebenfalls die Kritik der Wormser Depeschen unterstützt.

2) Kalkoff, Die Romzugverhandlungen auf dem Wormser Reichstage, 1911.

3) AgL. S. 150f.

als einen vorzüglich unterrichteten Staatsmann, dessen Angaben stets ernste Beachtung verdienen[1] und oft weiter führen, als unsere deutschen Quellen. Der heftige Zusammenstoß zwischen den Kurfürsten von Brandenburg und von Sachsen, bei dem diese wohl die Hand ans Schwert legten, war nicht geheim geblieben; denn Aleander setzt hinzu[2], „daß nach aller Urteil" ein derartiger Vorgang im Kurkollegium noch nicht dagewesen sei. Und wenn nun M. Lehmann hier von „Hörensagen" spricht, das nur „der Leichtgläubige wiederholen könne", und seine Schülerin eine solche „bis zur Handgreiflichkeit gehende Aktivität" Friedrichs mit dessen „stillem, vorsichtigem Wesen" nicht zusammenreimen kann (S. 367 f.), so hat doch der Nuntius die Szene von den Nächstbeteiligten, also etwa dem Erzbischof von Salzburg[3] schildern hören und mußte gewärtig sein, daß der Papst sich bei Caracciolo weiter darüber erkundigen ließ. Noch kurz vor der schweren Erkrankung Friedrichs am Podagra macht Aleander boshafte Bemerkungen über sein jugendliches, frisches Aussehen und sein selbstbewußtes Auftreten[4]. Zudem bestand schon aus der Zeit der Kaiserwahl eine Spannung zwischen beiden Fürsten: Joachim strebte, wenn nicht nach der Krone, so doch nach der Statthalterschaft, und sein Nach-

---

1) Seine Glaubwürdigkeit wird auch durch eine geringfügige Unklarheit der Datierung (S. 365 f.) und den Vergleich mit den Aufzeichnungen des Straßburger Kanzlers nicht erschüttert. Denn der Bericht, in dem Aleander rückblickend erwähnt, daß der Entwurf des Wormser Edikts am Tage nach seiner Rede vom 13. Februar (statt am 15.) eingebracht wurde, wurde erst am 27. geschrieben. Da jene Rede vor den Reichsständen in der Tat die ganze Aktion eröffnete, so konnte er zutreffend davon reden, daß die Fürsten sieben Tage lang darüber verhandelten. Von den Notizen Dr. Rechburgers aber, der nur die Mitteilungen des Kaisers vom 14. und 15. und die Antwort der Stände an ihn vom 19. Februar erwähnt, heißt es in der S. 366 Anm. 2 herangezogenen Stelle der Reichstagsakten, daß sie zwar „nicht immer unmittelbar während oder nach den Verhandlungen gemacht wurden" und sich „selbst einzelne Versehen nachweisen lassen", daß sie aber „doch im allgemeinen sehr zuverlässig sind und, da der Verfasser bei seiner Stellung sehr gut unterrichtet sein mußte, die größte Beachtung verdienen". Alles das läßt sich genau so von den Depeschen des Nuntius sagen, die also das S. 370 Anm. 5 bekundete Mißtrauen nicht verdienen.

2) Vgl. meine Übersetzung der Depeschen Aleanders, 1897 (weiter angeführt mit AD.), S. 93.

3) Die gegen dessen Anwesenheit von Wrede (Reichstagsakten S. 514, 22 ff.) geäußerten Bedenken sind WR. S. 304 widerlegt worden.

4) AD. S. 211. 213.

bar fürchtete von ihm eine Bedrohung seiner Vikariatsrechte; als Friedrich am 11. Juni 1519 bei seinem Eintreffen in Frankfurt von allen Kurfürsten feierlich eingeholt wurde — eine gute Vorbedeutung —, hatte er den Brandenburger über die Achsel angesehen. Obwohl dann Joachim I. für ihn gestimmt hatte, mußte ihm Friedrich in Worms seine selbstsüchtige Liebedienerei gegen die Kurie, die er bei der Förderung des Verfolgungsgesetzes bekundete, schwer verdenken. So war es denn auch, verglichen mit der Rolle, die der Brandenburger bei der trügerischen Annahme des kaiserlichen Edikts spielte, nur eine untergeordnete Gefälligkeit, wenn er (oder sein Kanzler, der gleichfalls persönlich interessierte Bischof von Brandenburg) dem Nuntius den Entwurf zu ihrem Referat im Kurfürstenkollegium am 19. April übergab. Aleander hat eine ganze Reihe derartiger Stücke seiner Sammlung im Original einverleiben können. Denn um ein solches handelt es sich tatsächlich, wie mir im päpstlichen Archiv von berufenster Seite bestätigt wurde, während der Herausgeber der Reichstagsakten dieses Blatt nicht selbst gesehen hat (S. 381). Selbstverständlich hatte der Nuntius die Angaben über die ständischen Verhandlungen des 19. und 20. April nur von „Hörensagen“, aber aus erster Hand, *nämlich* von den Kurfürsten von Brandenburg und von Trier. Aus dem Munde Joachims I. hatte er dann auch die Äußerung Friedrichs von Sachsen über den evangelischen Charakter der Lehre Luthers[1]. Diese soll schon von dem Brandenburger entstellt worden sein, weil dieser ein Gegner Luthers war. Aleander findet sie aber in voller Übereinstimmung mit der sonstigen Haltung des verhaßten Sachsen. Eher könnte man sich wundern, daß dieser dem Gegner einen solchen Einblick in seine religiöse Überzeugung verstattet hat. Doch war in diesem hohen Kreise bei aller Schärfe der politischen Gegensätze eine vertrauliche Umgangsform üblich, über die Aleander erstaunt war, wenn er die Kurfürsten von Sachsen und von Mainz „wie Brüder“ miteinander verkehren sah, obwohl sie wegen der Stadt Erfurt in heftigem Streit miteinander gelegen hatten[2]. Er würde sich über diese „heuchlerische Höflichkeit“ noch mehr gewundert haben, wenn er die bittere Äußerung Friedrichs über den wetterwendischen, bestechlichen Kirchenfürsten gekannt

---

1) A. a. O. S. 211. 2) A. a. O. S. 42.

hätte[1], die er wohl bald nach seiner Niederlage bei der Kaiserwahl getan hat. Denn dabei war Albrecht von Mainz der einzige Kurfürst, der seine Stimme tatsächlich und rückhaltlos an den König von Spanien verkauft hatte und an seinen Kollegen den schmählichsten Verrat beging, indem er den von Heinrich von Nassau angeworbenen Söldnerbanden Frundsbergs und Sickingens den Marsch von Esslingen auf Frankfurt durch kurmainzisches Gebiet gestattete. Damals hatte Friedrich „das Kräutlein erkannt", behielt aber den äußerlich freundschaftlichen Verkehr mit ihm bei, um ihn in seinem passiven Widerstand gegen die römischen Verfolgungsabsichten zu bestärken, über den Aleander wiederholt zu klagen hatte.

Zugleich beruht der hohe Wert seiner Mitteilungen und der Erfolg seines lutherfeindlichen Feldzugs wesentlich darauf, daß er auf kaiserlicher Seite mit dem burgundischen Großkanzler Hand in Hand ging, wie dies besonders aus dem Abkommen vom 6. März 1521 hervorgeht, auf dem die durch die ablehnende Haltung der Reichsstände veranlaßte Herausgabe des Sequestrationsmandats beruht. Die Geschichte der Kaiserwahl zeigt nun, daß Gattinara derjenige Staatsmann im Rate Karls V. war, der die universale Bedeutung der Kaiserwürde am klarsten erkannt hatte, während die Regentin der Niederlande, die Tochter Maximilians, diese mehr aus dynastischem Ehrgeiz ihrem Hause zu erhalten suchte. Deshalb hat Gattinara auch das kaiserliche Amt eines Schirmvogts der römischen Kirche als wesentlich für den Bestand des Weltreiches erkannt und es abgelehnt, durch auch nur scheinbare Begünstigung der antipäpstlichen Regungen, wie Chièvres drohte, Leo X. zur Abkehr von Frankreich zu drängen. Neben ihm und dem Nuntius ist der von Chièvres berufene französische Beichtvater Glapion ein untergeordnetes Werkzeug[2]. Ich habe ihm nun keineswegs „die

1) Miltitziade S. 40 Anm. 2. Luther verlegt sie bei einem Rückblick nach 20 Jahren in das Jahr 1520 nach den Zerbster Verhandlungen, bei denen Friedrich mit der Haltung des Mainzers zufrieden war. Das Jahr 1522 dürfte für den Ausdruck „nicht lange hernach" zu spät sein, und die Derbheit des Urteils deutet auf einen hervorragenden Treubruch Albrechts hin. Der Umschwung in der kirchlichen Haltung Albrechts vollzog sich auch nicht so schnell und auffällig.

2) Die Verfasserin glaubt (S. 361) gegen mich beweisen zu müssen, daß Gl. „im Sinn und Auftrag der kaiserlichen Staatsmänner" handelte. Aber daß Gl. „nicht seine eigene Politik trieb", ist gerade von mir stets behauptet worden. Vgl. WR. S. 243ff.

Fähigkeit abgesprochen, aus einem Werke Luthers die anstößigen Stellen auszuziehen" (S. 363 ff.), obwohl Eberlin von Günzburg berichtet, daß er bei seinen eigenen Ordensgenossen nie für „sonderlich gelehrt" gegolten habe, auch keine literarischen Leistungen von ihm nachzuweisen sind. Wohl aber ist seine Unterwürfigkeit gegen Rom und seine Willfährigkeit gegen Aleander unverkennbar, dessen amtliche Autorität durch seine geistige Überlegenheit und wissenschaftliche Bildung verstärkt wurde. Die Aufgabe Glapions bei den Verhandlungen mit dem Kanzler Dr. Brück, zu denen er jedoch nicht „den Anstoß" gegeben hat (S. 360), war denn auch nicht eine „Verständigung" mit dem Kurfürsten, sondern seine Überrumplung; die Zugeständnisse, die er anbieten durfte, waren nur scheinbare; ihre Annahme aber hätte die Preisgebung Luthers zur Folge gehabt. Wenn dabei (S. 362) der enge Zusammenhang zwischen der Instruktion Aleanders für die Ende Dezember 1520 geplante Gesandtschaft an den Kurfürsten und den Verhandlungen zwischen Brück und Glapion beanstandet wird, weil außer einigen sachlichen Punkten keine „Anklänge", keine „wörtliche Ähnlichkeit" zu bemerken sei, so erklärt sich dieser untergeordnete Umstand daraus, daß der Bericht über die Unterredung von dem Kanzler herrührt; keineswegs aber ist daraus zu schließen, daß „der Nuntius und der Beichtvater zu verschiedenen Zeiten ganz verschiedene Ziele verfolgten" [1].

Bei den „Deliberationes" [2] vom 6. März — die Datierung ist durch den in der „Entstehung des Wormser Edikts" nachgewiesenen Gang der Ereignisse gesichert, der von Wrede noch nicht hinlänglich herausgearbeitet war [3], — kann von einem „Gegensatz" zwischen den Nuntien und den Kaiserlichen keine Rede sein, weil jene eben nur dem kurialen Standpunkte nichts vergeben durften, am wenigsten in schriftlich festgelegten Abmachungen. Es handelt sich also bei der Einwilligung in die Befragung Luthers nicht um

1) Damit ist meine von S. 207—276 reichende Untersuchung abgetan.

2) Diese nichtssagende Überschrift rührt von Balan her; während bei dem Referat des Kurfürsten von Brandenburg von einer „falschen Angabe der Überschrift" (S. 382) nicht die Rede sein kann.

3) Daß ich 1897 Wrede „zugestimmt", in den „jüngern" Arbeiten aber meine Ansicht geändert habe, wird S. 364 als Beweis für meine Unzuverlässigkeit benutzt.



„Zugeständnisse, die Gattinara und Glapion den Nuntien abgerungen“ hätten, sondern um deren Wunsch, ihre Niederlage durch die mit dem kaiserlichen Kabinett vereinbarten Schritte auszugleichen. Daß dieses dabei das „den Ständen gegebene Versprechen“ des Kaisers „törichterweise sofort wieder gebrochen hätte“, ist bei diesen Staatsmännern ganz selbstverständlich, nur daß sie darin keine „Torheit“ zu erblicken pflegten.

Der untergeordneten Stellung Glapions entspricht nun auf sächsischer Seite die des wackern Spalatin, durch dessen Überschätzung man sich vielfach das Verständnis für die Stellung Friedrichs des Weisen zu Luther erschwert hat[1]. Es ist auch dies ein Beweis für die Menschenkenntnis Aleanders, daß er den geschäftigen Hofkaplan, der in Worms oft mit ihm in Berührung gekommen ist, nie einer Erwähnung gewürdigt hat, während er sonst fürstliche Räte, denen er Einfluß auf ihre Herren zutraute, zu umwerben, angesehene Gelehrte wenigstens zu beachten pflegte. Das stimmt nun zu der Beobachtung, daß Spalatin von Beginn des Ablaßstreites an, wie auch auf andern Gebieten, immer nur den Mittelsmann zwischen dem Kurfürsten und Luther gemacht hat. Niemals hat ihm der Kurfürst eine merkliche Einwirkung auf seine kirchenpolitischen Maßnahmen gestattet (S. 339). Es kann daher auch keine Rede davon sein, daß Spalatin vor Eröffnung des Wormser Reichstags es nötig gehabt hätte, „seinen Herrn zu einem Eintreten für Luther zu bewegen“, oder daß es ihm gelungen wäre, Friedrich „zu Verhandlungen geneigt zu machen“, die nicht seiner eigensten Überzeugung, seinen selbstgewollten Zielen entsprachen. Das wäre auch durch den kurzen Zettel nicht zu erreichen gewesen (S. 357 f.), auf dem Spalatin einige Punkte aufzeichnen mußte, die sein Gebieter nach einer voraufgegangenen Besprechung für geeignet hielt, die Kurfürsten und Fürsten von einer bedingungslosen Annahme des Verfolgungsgesetzes abzuhalten, als er am 18. Februar sich an der Beratung über den am 15. eingebrachten Entwurf beteiligen wollte[2].

---

1) Vgl. u. a. Miltitziade S. 31 Anm. 3; Münchener Luther-Ausgabe I, S. 345 ff. die Erläuterung zu dem Abschnitt „Luther als Gewissensrat des Kurfürsten“; WR. S. 321 f.; Hutten und die Reformation, 1920, S. 348.

2) Vgl. meine Einordnung und Erläuterung der keineswegs so „schwierig zu interpretierenden“ Sätze, WR. S. 305 ff. Dazu wird S. 357 bemerkt, sie „schienen

Wenn nun die Verfasserin „die Darstellung der älteren Forscher durch die Quellen bestätigt“ findet (S. 389), so kann das von der Hauptfrage, dem Verhältnis des Kurfürsten zu Luther und seiner Lehre nur gelten, wenn außer an Max Lehmann, der „den tiefen Gegensatz“ zwischen beiden Männern betont, etwa noch an Theodor Kolde gedacht wird. Denn die ältere Auffassung ging dahin, daß Friedrich dem Reformator aus innerlicher Anteilnahme seinen Schutz geliehen, daß er seiner Lehre zugestimmt habe, wie er dies auch auf dem Sterbebette bekannte, und daß er *selbst* ernstlich eine Reform der Kirche angestrebt und deshalb zuerst in Wittenberg zugelassen habe. Die Verfasserin, die meine Untersuchung über „Ablaß und Reliquienverehrung an der Schloßkirche in Wittenberg“ (1907), die Grundlage für meine Beurteilung dieser Frage, beiseite läßt, gibt zwar schließlich (S. 389) eine gewisse „*innere* Anteilnahme“ zu, bezweifelt aber, „ob Friedrich die Anschauung Luthers in ihren Tiefen verstanden und in ihren Konsequenzen gebilligt habe“. Demgegenüber ließ sich mit aller erreichbaren Sicherheit feststellen, daß Friedrich sich schon im Jahre 1518 die beiden leitenden Grundsätze der lutherischen Reformation, *die Rechtfertigung* durch den Glauben unter Aufgabe der bisher von *ihm* überschätzten Heilsmittel [1] der alten Kirche und die alleinige Begründung des Glaubens auf die Heilige Schrift, angeeignet und zwar keine Spaltung der Kirche beabsichtigt hat, aber vor den Folgen der Auflehnung Luthers gegen das Papsttum nicht zurückgeschreckt ist, auch sofern sie für ihn den Verlust der Kurwürde und weitere Einbuße mit sich bringen konnten [2]. Gegen die

---

dazu bestimmt, dem Kaiser bei Gelegenheit der Unterredung [vom 6. Januar] vorgetragen zu werden“, was jedoch sofort auf den zweiten Teil beschränkt wird, wozu die Anlage des kurzen Schriftstücks nicht berechtigt. Die Verfasserin hat aber Wrede, der „zweifellos mit Recht“, wenn auch ohne jede Begründung, *das* Stück „vor die mündlichen Verhandlungen über Luther Anfang Januar setze“, *miß*verstanden. Er vermutet, daß es „wohl noch im Januar“ entstanden sei, und denkt dabei ganz richtig an die ständischen Verhandlungen, nur daß er noch die alte Auffassung von der Bestimmbarkeit des Kurfürsten und dem maßgebenden Einflusse Spalatins teilt. Weil er diesen noch für den Verfasser der „Acta et res gestae“ hält, kann mein Nachweis der Autorschaft des Justus Jonas als bloße „Vermutung“ behandelt werden (S. 374 Anm. 3).

1) Er teilte auch die mystische Grundstimmung Luthers, der für ihn die „Tessaradecas consolatoria“ schreiben mußte.

2) Vgl. Ablaß usw., S. 89 ff.

von Aleander berichtete Äußerung Friedrichs über Luthers Lehre wird nun mit M. Lehmann eingewendet (S. 385), daß er danach „sich der Tragweite der lutherischen Ketzereien nicht bewußt" gewesen sein könne, „da er in seiner Lehre keinen tiefen Widerspruch zum katholischen Glauben entdecken konnte". Aber Friedrich war, wie auch viele Theologen in dieser Anfangszeit der Reformation überzeugt, daß Luther gerade den echten katholischen Glauben vertrete, daß es sich vor allem bei seinem Widerspruch gegen die päpstliche Ablaßtheorie nur um gelehrte Streitfragen, nicht um Leugnung der Grundwahrheiten des Christentums handle. Auch Cajetan hatte erklärt: „Sint errores, non haereses"! Und diese Auffassung, daß Luther „den rechten alten christlichen Glauben", nur von menschlichen Satzungen gereinigt, lehre, vertrat ein zur Zeit des Wormser Reichstags mit Huttens Beihilfe gedrucktes Schriftchen [1]. Ein in Wittenberg studierender Bamberger Kleriker wollte es dem evangelisch gesinnten kurfürstlichen Rate Hans Schott von Schottenstein zuliebe verfaßt haben, den er im dortigen Schlosse bei Tisch kennen gelernt habe. Die Schrift ist als eine offiziöse Kundgebung aufzufassen, durch die diese lutherfreundlichen Räte [2] des Kurfürsten seine Stellungnahme in Luthers Sache vor weiteren Kreisen zu rechtfertigen suchten. Da sich nun weder im „Album der Wittenberger Akademie", noch im „Liber decanorum" (ed. Förstemann) noch unter den „Baccalaurei et Magistri" der philosophischen Fakultät (ed. Köstlin) oder in Bamberger Akten dieser „Konrad Zärtlin" hat nachweisen lassen, so darf vermutet werden, daß die Schrift von einem Geistlichen aus der Umgebung Friedrichs herrührt, der hier dessen eigenste Überzeugung wiedergibt. Wenn man also „den Tadel", den Friedrich über das „viel zu kühne" Auftreten Luthers vor Kaiser und Reich äußerte, durch diese meine „Brille" betrachtet, „unverständlich und unberechtigt" findet (S. 378), so könnte der Kurfürst dabei auch an die scharfen Ausfälle Luthers gegen die kuriale Gelderpressung und sonstige für Deutschland drückende Lasten gedacht haben, die ihm eine Zurückweisung seitens des Kaisers zuzogen [3], und die er unbeschadet der Hauptfrage in diesem Augenblick hätte beiseite lassen können. Jedenfalls ist es unzulässig,

1) Hutten und die Reformation, S. 326 ff.

2) Vgl. über sie WR., S. 213.

3) Vgl. WR., S. 347 ff. über die Bedeutung des „responsum non dentatum".

das Lob Friedrichs auf das Wohlgefallen des „fürstlichen Humanisten“ an der „äußeren Form“ der Rede und ihrem flotten Vortrag in beiden Sprachen zu beziehen. Gewiß hat Friedrich dem Humanismus in Wittenberg eine Pflegestätte bereiten helfen [1], auch dies aber besonders auf das Betreiben Luthers hin. Doch war ihm das ästhetische Behagen italienischer Mäcenaten fremd, die wie Leo X. sich an der stilistischen Eleganz und Virtuosität ihrer Hofpoeten ergötzten [2]. Friedrich hat nur eben in schonender Form sein Bedauern darüber ausdrücken wollen, daß ihm Luther seine Verteidigung mit den Mitteln der reichsständischen Geschäftsordnung und auf Grund der Wahlverschreibung erschwerte. Von einer „ganz nutz- und aussichtslosen Opposition“ (S. 377) kann schon deshalb nicht die Rede sein, weil der beginnende Krieg mit Frankreich den Schluß des Reichstags in nahe Aussicht stellte. Nichts *fürchteten* daher die Nuntien mehr als die Verschleppung der Frage bis zur Abreise des Kaisers. Um so sorgfältiger mußte Friedrich einen offenen Konflikt mit ihm und den Schein unmittelbarer Widersetzlichkeit zu vermeiden suchen. Vortrefflich in ihrer Schlichtheit und Bestimmtheit sind dabei einige Äußerungen des treuen Spalatin, der mit dem religiösen Empfinden des Kurfürsten vertraut und zugleich in die wichtigsten politischen Vorgänge eingeweiht war [3]. Er spricht von der „Liebe“ Friedrichs zu Luther, die er sich jedoch in Worms nicht habe anmerken lassen, damit Luther nicht bei seinem Auftreten vor Kaiser und Ständen befangen werden möchte (S. 375), und kennzeichnet Friedrichs kirchenpolitische Lage mit den Worten: dieser hätte „nicht gern gegen Gottes Wort gehandelt und auch den Kaiser nicht gern auf sich geladen“ (S. 383). Friedrich selbst hat dieses Dilemma in den beiden Formeln ausgedrückt: er vertrete Luthers Forderung eines gelehrten Schiedsgerichtes nur, damit die evangelische Wahrheit an den Tag komme [4], und: er habe sich der Sache Luthers in keiner Weise angenommen

1) In erster Reihe wurde die Universität den Augustinern zuliebe gegründet. ZKG. XXXII, S. 235 ff.

2) Vgl. die bescheidene Bemerkung in einem Schreiben an Spalatin mit dem Auftrag zum Übersetzen eines Breve (Reichstagsakten I, S. 567): „als wir ein Lateiner sein, so lassen wir uns bedunken....“

3) Hutten und die Reformation, S. 138 f.

4) So auch in dem Briefe an seinen Bruder, den Wagner a. a. O., S. 357 zitiert.

(vgl. S. 337. 354. 365). Daß das nur eine Finte war, wußten seine Gegner nur zu gut; daß es ihm aber aufrichtig um den Sieg der göttlichen Wahrheit zu tun war, hat ihm Luther im engsten Einverständnis mit Spalatin bezeugt; denn von diesem hatte er die Tatsache seines kurzen Kaisertums erfahren, das er nun ergreifend auf den geweissagten Kaiser Friedrich deutete, der das heilige Grab, d. h. das lange verschüttete Wort Gottes befreien werde[1].

Wenn es „nur eine Verlegenheitsauskunft" sein soll (S. 373), daß Friedrich seinem Schützling in wichtigen Momenten die volle Freiheit des Entschlusses gelassen habe, so braucht man nur an sein Verhalten bei Luthers Rückkehr von der Wartburg zu denken. Mit welcher Langmut der Kurfürst die Schwierigkeiten hinnahm, die Luther durch allzu schnelles oder heftiges Vorgehen als Schriftsteller ihm bereitete, ist bekannt; auch der angebliche Eingriff der kurfürstlichen Zensur beim Druck der Nachschrift zu den „Acta Augustana", deren erster Absatz mit Druckerschwärze überzogen wurde, ist nicht erfolgt: Luther hat selbst eine irrige Äußerung damit unterdrückt[2]. So konnte der Kurfürst gelegentlich auch der Kurie gegenüber versichern, daß er, wenn Luther des Irrtums überwiesen sei, der erste sein werde, ihn zu bestrafen, da er von der Wahrheit seiner Lehre hinlänglich überzeugt war; es läuft praktisch auf dasselbe hinaus wie die in Köln am 6. November 1520 erteilte Antwort, daß er in diesem Falle ihm nicht beitreten werde, aber die Vollziehung der Strafe als unehrenhaft ablehnen müsse. Etwas anderes kann mit dem Ausdruck, er hoffe, daß der Papst auch dann nichts von ihm fordern werde, was er nicht mit Ehren leisten könne, nicht gemeint sein. Denn die bloße Ausweisung, die er schon 1518 dem Kardinallegaten verweigert hatte, konnte für die Kurie schon deshalb nicht in Frage kommen, weil sie nichts mehr fürchtete, als Luthers Flucht nach Böhmen. Der Kurfürst wollte auch nach Luthers Rückkehr von der Wartburg von einer Wiederholung dieser Maßregel oder auch nur von seiner zeitweiligen Entfernung aus Wittenberg nichts wissen, obgleich sein Gesandter am Reichsregiment, Hans von der Planitz, angesichts der immer bedrohlicher werdenden Absichten der katholischen Stände einen solchen Notbehelf empfahl. Und doch bedurfte es für den

1) WR., S. 384 Anm. 1.
2) Münchener Luther-Ausgabe I, S. 402 f.



Landesherrn nur eines Winkes, um den unbequemen Mönch los zu werden, der selbst dringend wünschte, seinen Beschützer nicht zu gefährden. Auch hätte es in diesem Falle niemand als unehrenhaft für Friedrich empfunden, wenn Luther zu seinen Freunden nach Prag oder nach Dänemark gegangen wäre. Während es nun für eine „unbewiesene Behauptung“ erklärt wird (S. 337 Anm. 2), daß der Kurfürst „die Vollziehung der Strafe an Luther überhaupt abgelehnt“ habe — für einen Häresiarchen aber konnte nur der Scheiterhaufen in Betracht kommen —, habe er in Worms doch „nicht gewünscht, daß man ihm an Leib und Leben ginge“, doch nur eben deshalb, „weil er sich nicht klar war, ob Luther wirklich überwunden sei“ (s. S. 383 f.). Dabei aber bleibt unklar, wann eine solche sachliche Widerlegung Luthers stattgefunden haben sollte. Oder soll der Kurfürst etwa von den privaten Bemühungen des Trierer Offizials und des Cochläus Kenntnis genommen haben? Auch wollte er Luther bei der Verbringung auf die Wartburg nicht sowohl „seinen Verfolgern entziehen“ — denn das Geleit der Reichsstände sicherte ihn bis zur Ankunft in Wittenberg —, als dem Vorwurf offener Widersetzlichkeit gegen den Willen des Kaisers ausweichen. Deshalb ist seine „diplomatische Zurückhaltung“ durchaus verständlich. Daß dieser Plan schon angesichts der kaiserlichen Anträge vom 15. Februar und 2. März von ihm erwogen worden war, wird durch den Spott der Verfasserin nicht widerlegt; denn Spalatin hatte nichts zu bestimmen. Daß aber die Erfurter Freunde Luthers es wagen konnten, ihm dort ein Asyl anzubieten, und daß sie dieses Angebot dem Kurfürsten zur Kenntnis bringen wollten, erklärt sich daraus, daß seit dem Zusammenbruch der von der kurmainzischen Regierung dort 1509 angestifteten Revolution der Stadtrat sich eng an die Ernestiner angeschlossen hatte[1]. Der Kurfürst hat auch nicht verabsäumt, wie schon auf dem Augsburger Reichstage, die Gegner Luthers scharf zu überwachen, sich die auf seine Sache bezüglichen Urkunden wie die Denunziation Maximilians vom 5. August oder das Breve vom 23. August 1518 auf Umwegen zu verschaffen und Luther zugehen zu lassen. Und so hat er schon in der langen „Pause“ vor Eröffnung des Reichstags, in der von keiner der beiden Seiten „in der lutherischen Ange-

1) Vgl. Kap. IV meines ungedruckten Buches über „Huttens Vagantenzeit“.

legenheit ein neuer Schritt unternommen worden" sein soll (S. 355), festgestellt, daß „alle Tage gegen ihn Rat gehalten wurde, ihn in Bann und Acht zu tun". Auf Grund dieses wichtigen Fingerzeigs in dem angeblich von mir übersehenen Briefwechsel Friedrichs mit seinem Bruder ließ sich nachweisen, daß der von Aleander instruierte Redaktionsausschuß damals den ersten Entwurf des Wormser Edikts vorbereitete und sich dabei mit der Babylonica und dem Angriff auf das kanonische Rechtsbuch in einer durch Hermann von dem Busche ins Lateinische übersetzten Flugschrift Luthers beschäftigte[1], die erst in dieser Form von den Mitgliedern recht gewürdigt werden konnte. Und wenn man nun überblickt, was Friedrich seit der Entsendung Luthers zur Heidelberger Disputation und der Erwirkung des Verhörs durch Cajetan für ihn getan hatte, so ist seine „persönliche innere Stellung" zu Luthers Person und Werk wohl vor der Auffassung geschützt, daß er sich seiner in Worms unr aus Gefälligkeit gegen den Kurprinzen Johann Friedrich angenommen hätte (S. 356).

Der Beschluß der Reichsstände vom 19. Februar mit seiner Beschränkung des Verhörs auf die zwei formellen Fragen war ein Kompromiß, dessen Entwicklung durch Kombination dieser Urkunde mit dem Bericht Aleanders nachzuweisen eine selbstverständliche Aufgabe war (S. 369). Der Kurfürst hat sich aber mit diesem Ergebnis keineswegs „solidarisch erklärt" oder „sich die Hände gebunden" (S. 377) und konnte, ohne sich dem Vorwurf der Inkonsequenz („Eigenbrödelei", S. 372. 386) auszusetzen, fort und fort versuchen[2], für Luther größeren Spielraum zu gewinnen, eine sachliche Erörterung der kirchlichen Streitfragen unter Heranziehung von namhaften Gelehrten und Kenntnisnahme weitester Kreise herbeizuführen oder die ganze Angelegenheit bis auf einen künftigen Reichstag zu verschleppen. Die Ausstellung des Geleitsbriefes suchte das kaiserliche Kabinett ihm zuzuschreiben, nicht um „das Odium der Vorladung eines Ketzers" zu vermeiden, sondern um dem Vorwurf des Wortbruchs zu entgehen, wenn es gelang, irgend einen Verstoß, eine Verspätung Luthers, wie sie durch die Intrige auf der Ebernburg herbeigeführt werden sollte, auszunutzen

1) WR., S. 232ff.

2) Das Abkommen des Kaisers mit den Ständen über Luthers Berufung wurde erst am 5. (nicht am 2.) März abgeschlossen. Zu S. 371 nach WE., S. 147f.

und so den Ständen seine Auslieferung nach Rom abzugewinnen. Aleander hat ohne alle „Phantasterei“ die Beweggründe des Kurfürsten, den Versuch, auf Umwegen doch noch zu einer gründlichen und öffentlichen Disputation zu kommen, und die Sorge für Luthers Sicherheit[1] angegeben. Und Friedrich hat sich auch weiterhin keineswegs „völlig passiv“ verhalten, sondern jede Möglichkeit benutzt, um seinem „Martinus zu der Billigkeit was Gutes auszurichten“: d. h. im Rahmen des Reichsrechts und mit den Mitteln reichsständischer Diplomatie. Wie er das seinem Bruder am 25. März nach der von den Römlingen durchgeführten Intrige des Sequestrationsmandats versprach (S. 273), hat er es auch bei Luthers Erscheinen vor Kaiser und Reich „nicht an sich fehlen lassen“.

Daß er vorher „persönlich“ mit Luther „verhandelt“, „Besprechungen“ mit ihm gehabt hätte (S. 374), ist von mir nicht *behauptet* worden; aber ihm Ratschläge zu erteilen, dazu war Spalatin der geeignete Mittelsmann und dann die ihm offiziell beigegebenen Räte Schurf, Amsdorf und Jonas. Daß dieser in den „Acta et res gestae“[2] der Öffentlichkeit nichts von jenem vertraulichen Verkehr zu erzählen hatte, ist ebenso selbstverständlich wie das Schweigen der hier aufgezählten Städteboten oder kaiserlichen Räte. Als Luther die Bitte um Bedenkzeit ausgesprochen hatte, bedurfte es eben keines „neuen Antrags“ des Kurfürsten, der bei der nachfolgenden kurzen Beratung schon deshalb keine „heftige Opposition“ gemacht hat, weil hier der Kaiser selbst mitwirkte und man klug genug war, die Bitte nicht rundweg abzuschlagen. Von solchen intimen Vorgängen aber melden die deutschen Quellen überhaupt nichts (S. 375). So völlig „negativ“ war aber „das Resultat der Bemühungen Friedrichs“ nicht; denn er setzte die Öffentlichkeit des Verhörs am nächsten Tage durch[3].

---

1) Wenn „die meisten Historiker“ (genannt werden nur Kolde und Köstlin) den bloßen „Meinungsaustausch“ zwischen dem Kaiser und dem Kurfürsten als Grund der Verzögerung ansehen sollen, so wird vielmehr bei Köstlin-Kawerau (I, S. 402) gesagt, daß Friedrich sich nicht die Verantwortlichkeit wollte zuschieben lassen.

2) Die Herausgeber der Reichstagsakten, denen Spalatin ohne jeden Beweis auf Grund der landläufigen Annahme als „Verfasser gilt“, werden hier sogar in der Mehrzahl (also neben Wrede auch Bernays) gegen mich ausgespielt, während meine Beweisführung als bloße „Vermutung“ abgetan wird.

3) WR., S. 336 ff.

Diese Veränderung des Schauplatzes erleichtert nun auch eine Einwendung gegen die Beobachtung des Frankfurter Gesandten, daß Luther mit „fast niedergelassener Stimme, als ob er erschrocken und verzagt wäre“,[1] gesprochen habe. Eine gewisse Befangenheit ist bei der ersten Berührung eines Mannes, der in „Mönchswinkeln“ aufgewachsen war, mit so vielen erlauchten Personen verständlich. Aber darüber hinaus sollte man diesen untergeordneten Umstand nicht betonen[2]; denn Luther befand sich an diesem Tage in einer „Hofstube“ im engsten Kreise der Reichsstände, der auch sonst an der politischen Arbeit beteiligten Staatsmänner, und erst am folgenden in einem großen Saale vor einer über die deutschen Fürsten und Städteboten hinausreichenden Zuhörerschaft. Bedeutsam aber für die wohlüberlegte und mit aller Geistesgegenwart durchgeführte Haltung Luthers ist es, wenn er die ihm eröffnete Möglichkeit eines teilweisen Widerrufs sofort zugunsten seines vom Kurfürsten schon offiziell gebilligten Standpunktes ausnutzte: selbstverständlich könne man ihm damit nur den Widerruf derjenigen Lehren zumuten, die vermeintlich dem Zeugnis der Heiligen Schrift widersprächen[3]; Friedrich selbst aber hatte schon in der Antwort an Karl V. vom 20. Dezember 1520 den Schriftbeweis gegen Luther als Bedingung seiner Widerlegung gefordert. Ein Mann, der in solchem Augenblicke so ruhig und geschickt den Gegner ins Unrecht zu setzen versteht, mochte durch sein bescheidenes Auftreten bei dem einen oder andern Zuhörer jenen Anschein erwecken; tatsächlich war Luther seiner Sache vollkommen gewiß. Bedenkzeit zu verlangen, war aber im politischen Leben ein so gewöhnliches Hilfsmittel, daß kein Zeitgenosse ihn deshalb „der Lüge“ oder sonst einer Charakterschwäche beschuldigt hat. Wenn der Sprecher des Kaisers ihn dafür tadeln mußte, so geschah es aus Ärger über diesen Schachzug, ferner um die Tatsache zu verhüllen, daß man eine politisch verwertbare Bedenkzeit abgeschlagen hatte, und um den Gegner gehörig ins Unrecht zu setzen. Die Rücksichtslosigkeit und rabulistische Schärfe, mit der dieser von Aleander vorbereitete Jurist auf Luther eindrang, zeigt, daß es seinen Gegnern durchaus nicht „gleichgiltig“

1) Reichstagsakten II, S. 863, 19ff.
2) In Abänderung des aus den Entscheidungsjahren, S. 235, angeführten Satzes.
3) WR., S. 340f.

war, „welchen Standes und Berufes“ dieser ihr Vertrauensmann war (S. 377). Der Kurfürst hat bei der Betreibung des zweiten Verhörs diesen Umstand mit Erfolg ausgenutzt. Und da Aleander die Äußerung Friedrichs dem Erzbischof von Trier gegenüber von diesem gehässigen und bestochenen Beamten, einem hervorragenden Nutznießer des Ablaßwesens [1], erfahren hat, so handelt es sich dabei keineswegs um ein „authentisches Urteil Friedrichs über Luther“ (S. 379); schon der „alte Fuchs“ Richard von Greiffenklau, der bald darauf den zynischen Bestechungsversuch machte, ist kein unverdächtiger Zeuge. Der Kurfürst hat also keinesfalls von Luther als einem „schurkischen Mönche“ gesprochen, der „mit seinen phantastischen Lehren viel zu weit gegangen sei“. Ein solches abfälliges Urteil über Luthers Lehre konnte der Mann nicht äußern, der gleichzeitig jedes Vorgehen gegen ihn bekämpfte, ehe nicht eine sachverständige Prüfung erfolgt sei. Er wollte sich dem Mitkurfürsten gegenüber nur entschuldigen, wenn er sich gezwungen fühle, das Kollegium noch weiter mit dieser Angelegenheit zu behelligen. Er hat dann trotz der kategorischen Erklärung des Kaisers vom 19. April noch an diesem und dem folgenden Tage das Verhör Luthers vor dem ständischen Ausschuß durchgesetzt, nur daß er sich bei seiner schwieriger gewordenen Stellung vorsichtig zurückhielt. Der Markgraf von Brandenburg hatte seinen „Antrag“, in dem er ostentativ die Wünsche des Kaisers voranstellte, im Namen derselben papistischen Mehrheit von vier Kurfürsten gestellt [2], die schon den von Aleander gepriesenen „Anfangsbeschluß“ über den Entwurf vom 15. Februar gefaßt hatte; die Nachricht, die der Nuntius noch an demselben Nachmittag des 19. April über einen günstigen Beschluß „aller sechs Kurfürsten“ erhielt, war etwas verfrüht, insofern der Fürstenrat noch nicht zugestimmt hatte. Sie rührte von dem Erzbischof von Trier her und wurde durch seinen Offizial überbracht; die Kurfürsten von Sachsen und von der Pfalz waren überstimmt worden, hatten sich dies aber vorläufig gefallen lassen, weil der Beschluß, der nach der oben erwähnten Sitte als ein einhelliger behandelt wurde, sachlich nicht über den Inhalt des Reichstagsbeschlusses vom 19. Februar hin-

1) WR., S. 39 ff.
2) AD., S. 133. 178 f.

ausging[1]. Daß Friedrich, nachdem er mit Hilfe des Fürstenrates dennoch das zweite Verhör Luthers durchgesetzt hatte, sich nicht an dem Ausschusse beteiligte, stimmt mit der Zurückhaltung überein, die er bei seiner wachsenden Isolierung zweckmäßig fand. Denn er sah sich jetzt einer katholischen Mehrheit gegenüber, deren führende Gruppe ihn von diesen Verhandlungen ausschloß und auch gar nicht die Absicht hatte, „zu einer Verständigung mit dem Reformator zu gelangen" (S. 382 f.). Daß sich „gerade die heftigsten Gegner Luthers an den Ausschußsitzungen beteiligten", kann man aber deshalb nicht sagen, weil es sich um eine Delegation des großen Ausschusses handelte, der nicht nach kirchenpolitischen Gesichtspunkten gebildet worden war[2]. Neben den Kurfürsten von Trier und von Brandenburg aber, die von der Mehrheit ihres Standes entsandt waren, war hier für den Beschützer Luthers kein Platz, und darauf bezieht sich die bittere Klage in dem Briefe Friedrichs an seinen Bruder vom 24. April.

Dies zur Befestigung und Vertiefung meines Standpunktes in der Hauptfrage. Über meine Methode, die mich dazu verleitet, „mehr aus den Quellen herauszuholen, als sie uns verraten können", oder das für mich „Wichtige hineinzulesen" (S. 335. 359. 369 f.. 384. 389), habe ich mich im Vorwort zu den „Entscheidungsjahren" ausgesprochen. Sie ging auch hier darauf aus, die Überlieferung mehrerer, sonst gesondert behandelter Gebiete wie der politischen und der Kirchengeschichte miteinander zu verbinden und diese Synopsis der Anfangsperiode der Reformation nach den Regeln hermeneutischer Kritik fruchtbar zu machen. Daß die Verfasserin sich dagegen an den Grundsatz hält: „Quod non est in actis, non est in mundo", möchte noch angehen, wenn es mit leidlich umfassender Kenntnis der Quellen und der Vorarbeiten geschehen wäre. Besonders aber muß bei einer Schülerin M. Lehmanns der Mangel an politischem Verständnis befremden. Statt dessen klebt sie meist an untergeordneten oder auch mißverstandenen Dingen und behilft sich wiederholt (S. 369. 384 u. ö.) mit schaler Rhetorik.

1) Von „dem launischen Treiben von Kindern" (S. 381) kann also ebensowenig gesprochen werden wie davon, daß ich mich „nicht mit Wrede auseinandergesetzt und den Wortlaut des Schriftstücks nicht geprüft" hätte, das ich WE., S. 179 bis 182 behandelt habe. Vgl. auch oben S. 195.

2) WR., S. 23.



Zur Charakteristik Aleanders

Von Paul Kalkoff, Breslau

Die Geschichte des Wormser Edikts [1] hat zahlreiche Belege dafür geliefert, daß der Nuntius Aleander der eigentliche Leiter der großen Intrige gewesen ist, der die ihm gestellte Aufgabe der völligen Ausrottung der lutherischen Sekte mit bewundernswürdiger Willenskraft und Aufbietung seiner vielseitigen Begabung verfolgt hat. Mit staatsmännischem Blick hatte er erkannt, daß die Aufrechterhaltung des spanisch-habsburgischen Weltreiches dem jungen Kaiser und seinem Berater, dem Großkanzler von Burgund, die Verteidigung der Weltkirche zur obersten Pflicht machte. So hat er denn die Kurie unermüdlich auf die Notwendigkeit hingewiesen, mit dem Kaiser auch in den weltlichen Fragen Hand in Hand zu gehen, um seine strengkirchliche Gesinnung für die Bekämpfung der Ketzerei ausnutzen zu können. Zugleich hat er in Worms enge Beziehungen zu Gattinara und dem kaiserlichen Beichtvater Glapion herzustellen gewußt, so daß er auch dem jungen Herrscher unentbehrlich wurde und regelmäßig in dessen Umgebung gesehen wurde [2]. Er hat dann neben der Vollziehung der Bannbulle durch ein Reichsgesetz auch die Unterdrückung der gesamten romfeindlichen Literatur und die Knebelung des deutschen Geisteslebens durch eine geistliche Zensur angeordnet. Um dieses gewagte Unternehmen trotz der überwiegend lutherfreundlichen öffentlichen Meinung und der Entrüstung der Reichsfürsten über die kirchlichen Mißbräuche durchzuführen, hat er inmitten der teils gleichgültigen, teils geradezu aufsässigen Reichsstände eine kleine Aktionspartei von Bischöfen gebildet und für die geschäftsmäßige Behandlung seiner Vorschläge mit Gunst und Geld Helfer unter den spanischen, italienischen und deutschen Räten des Kaisers angeworben [3]. Doch überragte er diese dank seiner gründlichen humanistischen Bildung, seiner Rednergabe und literarischen Erfahrung bei weitem, so daß trotz der langwierigen Bemühungen des Gesamtstaatsrats wie des aus ihm berufenen Redaktionsausschusses die verschiedenen Entwürfe des Verfolgungsgesetzes doch fast völlig als sein geistiges Eigentum anzusehen sind [4].

---

1) Meine im obigen Aufsatz (S. 179ff.) benutzten Arbeiten werden hier mit denselben Siglen angeführt.

2) Vgl. den Brief Hermanns v. d. Busche an Hutten vom 5. Mai 1521. Böcking, Hutteni opp. II, S. 63; ARG. VIII, S. 354.

3) WR. Kap. II: Die papistische Aktionspartei unter den Reichsständen, und III: Die Mitarbeiter Aleanders am Wormser Edikt.

4) Vgl. die drei letzten Kapitel meiner Darstellung „Luther und die Entscheidungsjahre der Reformation, 1917, und zu Aleanders Lebensgang die Einleitung zu meiner Übersetzung der AD.

Indem sich so die dem Nuntius von katholischer Seite gespendete Anerkennung noch weiter begründen ließ, mußten freilich die Schatten, die auch L. von Pastor dem Charakterbilde Aleanders einzufügen nicht unterlassen hat, erheblich verstärkt werden [1].

Abgesehen von der Gewissenlosigkeit, mit der dieser gewandte Philologe, dessen theologische Kenntnisse ebenso dürftig waren wie seine Religiosität fragwürdig, die Lehre Luthers gefälscht und seine Person verunglimpft hat [2], mußte sein skrupelloser Ehrgeiz schärfer betont und an Beispielen aus seiner Wormser Tätigkeit nachgewiesen werden. Obwohl er wissen mußte, daß er durch die Berichterstattung der beiden anderen Nuntien von Rom aus kontrolliert werden konnte, hat er es doch gewagt, seinen hohen Auftraggebern einen gelegentlichen Mißerfolg zu verhehlen oder gar als einen Erfolg seiner diplomatischen Kunst hinzustellen, um den heiß ersehnten Lohn seiner Mühen, Reichtum und Ehre, einträgliche Pfründen und den Kardinalshut, nicht zu gefährden [3].

Es läßt sich nun auch mit größerer Bestimmtheit aussprechen, daß Aleander, der nach der Gutheißung der Verdammungsbulle durch das Kardinalskollegium (1. Juni 1520) neben Dr. Eck als Nuntius und Spezialinquisitor für Deutschland bestimmt und an den Kaiserhof entsandt wurde, spätestens schon seit der Vorbereitung des zweiten Prozesses gegen Luther und den Kurfürsten von Sachsen, also gegen Ende des Jahres 1519 dazu in Aussicht genommen worden war. Seit 1517 [4] als einer der

1) Gesch. der Päpste IV, 1, S. 300 ff.; WE. Kap. I: Aleander als Diplomat und seine Instruktion, bes. S. 2 f. Gegenüber der Annahme eines Kritikers in der Theol. Lit. Z. 1913, Sp. 654, als ob die für Aleander „nicht günstige Beleuchtung“ in meiner oben angeführten Arbeit auf „moderne Kulturkampfstimmung“ zurückzuführen sei, hatte ich schon im ARG. XIII, S. 245 auf die vorliegende Untersuchung verwiesen.

2) Drastische Beispiele in WR. S. 217 ff. und 243 ff. in der von Aleander verfaßten Instruktion zu Verhandlungen mit Friedrich von Sachsen und den dem kaiserlichen Beichtvater überwiesenen Auszügen aus Luthers Schriften.

3) WE. S. 143 ff. 152. Über seinen gleichzeitigen Versuch, das Bistum Urbino zu erlangen, vgl. ZKG. XXVIII, S. 204 f.

4) Aleander war am 17. Juni 1516 als Gesandter des Bischofs von Lüttich über Paris nach Rom gekommen und wurde alsbald von Reuchlins Gegnern als Kenner „der fünf alten Sprachen“ (außer dem Hebräischen kannte er auch das Chaldäische und Syrische) in die zur Beurteilung des „Augenspiegels“ eingesetzte Kardinalskommission berufen. Der Sachwalter Reuchlins, Dr. Martin Gröning, berichtet nun an ihn am 12. September (Briefmappe II, S. 26 f. 65 ff. Der Brief wurde von J. Schlecht in Peutingers Nachlaß gefunden und mit Erläuterungen abgedruckt in den „Reformationsgeschichtl. Studien u. Texten, Heft 40, 1922), er habe Aleander sofort aufgesucht und ihm Reuchlins Sache empfohlen, da ihm schon in Paris die dort entstandene Übersetzung der Schrift ins Lateinische auf Befehl des Königs vorgelegt worden sei, die von der Reuchlin überwiegend freundlich gesinnten Kommission zu gunsten der von Gröning hergestellten abgelehnt worden war. Schlecht sagt S. 33 irrig zu S. 79 f., daß Aleander selbst „den Augenspiegel früher für den König übersetzt habe“; aber der Venetianer verstand jedenfalls damals überhaupt noch kein Deutsch. Er lobte nun den Mut und die Festigkeit Reuchlins und wohnte auch einer Sitzung bei, in der ein zur Verteidigung Reuchlins geschriebener Brief des Faber Stapulensis verlesen wurde.

nächsten Mitarbeiter des Vizekanzlers Medici vielfach mit deutschen Geschäften betraut, erscheint er während seiner ganzen Nuntiatur in Deutschland und in den Niederlanden als der Vertrauensmann der leitenden Dominikaner, eines Schönberg, Hochstraten und Prierias [1]. Deshalb wurde er von dem Palasttheologen auch für das dankbare Amt des Anklägers in der feierlichen Sitzung der Kardinäle am 9. Januar 1520 vorgeschlagen [2], weil ihm als einem der deutschen Verhältnisse kundigen Staatsmann der hier offen angekündigte Kampf gegen den Beschützer Luthers übertragen werden sollte. Für die Vermutung, daß Aleander, der zunächst einer Heiserkeit wegen ablehnte, wenigstens die Rede verfaßt hat, ließ sich noch ein Fingerzeig nachweisen: als Verbündeter der Dominikaner, der Meister der scholastischen Theologie, entnahm er den Leitsatz seiner rednerischen Prunkleistung der Politik des Aristoteles (VIII, 10), als Günstling der Medici erging er sich in überschwänglicher Lobpreisung des Papstes, und als Humanist schloß er mit Anführungen aus dem seiner sinnlichen Lebensrichtung besonders zusagenden Dichter Ovid, dessen „Kunst zu lieben" ihm den Eingang für seinen Siegesbericht vom 26. Mai 1521 lieferte, während er sich gleichzeitig auch in seinem Privatleben als Schüler des alten Erotikers bewährte [3].

Als darauf ein junger, in Paris zum Doktor der Theologie promovierter Franziskaner wütend erklärte, Faber gehöre gar nicht zu den Pariser Magistern, war es nicht Aleander, wie Schlecht S. 34 sagt, der ihm erwiderte: „Allerdings nicht; aber er steht hoch über ihnen!", sondern der schon früher (S. 71, wie Schlecht treffend vermutet) gemeinte Augustiner Ägidius von Viterbo, einer der besten Kenner des Hebräischen. Aleander beschränkte sich auf die allgemeine Wendung, daß viel Falsches gesagt worden sei, während er den wahren Sachverhalt kenne, und daß Reuchlin in Paris viele Anerkennung und Zustimmung finde. Denn er wußte, daß der Papst durch das in diesem Sommer kurz vor dem Zustandekommen des für Reuchlin günstigen Gutachtens von Prierias erwirkte und verlesene — vgl. den dramatischen Verlauf der betr. Sitzung S. 72f. — Mandatum de supersedendo eingegriffen und damit die Niederlage der Dominikaner abgewendet, ihren späteren Sieg vorbereitet hatte. Dr. Gröning suchte vergeblich Reuchlin über diesen Ausgang zu täuschen. Aleander aber hielt sich deshalb zurück, weil er wußte, daß Leo X. und besonders der Vizekanzler auf seiten der Dominikaner standen. Er selbst übergab dann Hochstraten am 22. September 1520 die Breven über die Verurteilung des „Augenspiegels" und die Wiedereinsetzung des Dominikaners in alle seine Ämter und Würden. Vgl. Kalkoff, Hutten und die Reformation, 1920, S. 148f.; ZKG. XXXII, S. 204f.; Hist. Zeitschr. 126, S. 555f.

1) ZKG. XXXI, S. 373. 408 Anm. 1; XXXII, S. 4ff.

2) AgL. S. 3 Anm. 2.

3) ZKG. XXV, S. 94ff. 431f. 442; Forschungen zu Luthers römischem Prozeß, 1905, S. 39ff. 71f. 175f. Der in den Mitteil. des hist. Vereins in S. Gallen XXV, S. 265f. aus der Vadianischen Briefsammlung mitgeteilte Bericht des Melchior von Watt läßt trotz der flüchtigen Stilisierung den Gedankengang des Redners klar erkennen, wie er in den „Entscheidungsjahren", S. 134ff. dargelegt wurde. Wie ZKG. XXXI, S. 60 Anm. 2 mit Beispielen belegt wurde, ist dieser Abdruck überdies durch Lesefehler entstellt, und so hat Al. Schulte bei seiner Wiedergabe des Textes in den Quellen u. Forsch. aus ital. Archiven VI, S. 174ff., abgesehen von der irrigen Datierung des Konsistoriums, auch nicht bemerkt, daß

Wenn seine Freunde aus dem humanistischen Lager ihn damals als Abtrünnigen befehdeten und dabei seine sittlichen Schwächen, seine maßlose Eitelkeit und selbstgefällige Geschwätzigkeit, seine Neigung zu Jähzorn und grausamer Gewalttätigkeit [1], seinen Hang zu Wohlleben und äußerem Glanz und seinen religiösen Libertinismus scharf hervorkehrten, so würde man dieser besonders von Erasmus ausgehenden Charakteristik [2] immer noch einiges Mißtrauen entgegensetzen, wenn sie nicht durch anderweitige Beobachtungen und besonders durch die Selbstzeugnisse dieses unverbesserlichen „Epikuräers" bekräftigt würde.

Der von Erasmus aus politischer Berechnung gegen ihn erhobene Einwand, daß er ein vielleicht nicht einmal getaufter Jude sei, wird durch seinen behufs Aufnahme in das vornehme Domkapitel von Lüttich beigebrachten Stammbaum ebensowenig widerlegt [3], wie dieses Machwerk durch das Zeugnis des Dr. Eck an Glaubwürdigkeit gewinnen kann. Dieser wandte sich am 15. Juni 1537 zunächst in eigener Sache, behufs Erlangung einer reichen Pfründe, an Paul III. und benutzte diese Gelegenheit, um für Aleander einzutreten. Dieser war, wie man aus einer von

der Schluß noch eine zweite Ovidstelle enthält; statt der letzten Worte: „ne pars summam trahat" ist, wie der voraufgehende Anfang des Zitats nahelegt, zu lesen nach Metamorph. I, 190 sq.: „immedicabile vulnus Ense recidendum est, ne pars sincera trahatur". — Die Aufzeichnung Aleanders in seinem Tagebuche über die Geburt seines ersten Söhnchens von der römischen Advokatengattin Perilla Proana (AgL., S. 144 f.) am 1. März 1521 gestattet die Feststellung, daß er die für seine ehrgeizigen Pläne wichtige Annahme der Verdammungsbulle im Konsistorium vom 1. Juni durch die Konzeption dieses seines Nepoten und Universalerben gefeiert hat. — Daß mit der Subdiakonatsweihe, die der Besitz hoher Prälaturen bei Aleander voraussetzen läßt, wenn auch nicht förmlich, so doch stillschweigend das Gelübde der Ehelosigkeit verbunden war, betont G. Kawerau, Hist. Zeitschr. 80, S. 303 und 99, S. 236; ZKG. XXVIII, S. 204 Anm. 2.

1) Vgl. das Bekenntnis, daß er die Zofe seiner Geliebten im Zorne habe töten wollen. H. Omont, Journal autobiographique d'Aléandre, 1895, p. 17. Wenn dagegen die alten Reformationshistoriker von ihm erzählen, daß er als Sekretär des Cesare Borgia wegen eines Jagdhundes neun Bauern habe aufhängen lassen, so bezieht sich dies auf den Nepoten Sixtus' IV., den Grafen Girolamo *Riario*. Kalkoff, Wimpfelings letzte lutherfreundliche Kundgebung (Ztschr. f. d. Gesch. des Oberrheins, N. F. XXXV, S. 28).

2) ARG. I, S. 26 ff.

3) Die öffentliche Meinung fand dieses Gerücht bestätigt durch die Laxheit, mit der „des Papstes Botschafter" und sein Gefolge die Fastengebote behandelten: sie aßen Fleisch in der Fastenzeit, und als es ihm kein Metzger in Worms mehr verkaufen wollte, nahm Aleander das Fleisch von den Juden. Die Chroniken der deutschen Städte XXV, Augsburg V, 1896, S. 143 f. Aber diese Mißachtung der kirchlichen Sitte war gerade in Rom zu Hause, wo, wie Hutten im Vadiscus erzählt, er „eo tempore (ieiuniorum) nullum ibi clausum macellum vidit" (Böcking, l. c. IV, S. 186). Überdies konnte ein hochstehender Kuriale, der wie Aleander auch bei seinem ehebrecherischen Verkehr sich auf den Rat der Ärzte berief, jederzeit einen mit leiblicher Schwäche begründeten Dispens erlangen, den andere auch noch billig genug erhielten. — Zu Aleanders erdichtetem Stammbaum vgl. AD., S. 9 Anm. Dr. Eck hatte seine Weisheit von Aleander selbst. Vgl. Kalkoff, Briefe, Depeschen und Berichte vom Wormser Reichstage, 1898, S. 41. 82 Anm. 97.

Herzog Wilhelm IV. von Baiern bezogenen Liste der bevorstehenden Kardinalsernennung (vom 22. Dezember 1536) ersehen hatte, vom Papste zunächst gestrichen worden und gelangte so erst 1538 zum Ziele. Die von seinem Satelliten geäußerte Verwunderung über die Zurücksetzung eines so verdienten Vorkämpfers der Kirche wurde von einem Eingeweihten damit abgelehnt, daß der Papst gefürchtet habe, durch die Auszeichnung Aleanders das deutsche Volk zu verletzen. Ein spanischer Diplomat bestätigte diese Ansicht durch den Bericht, daß Aleander übergangen wurde, weil er hochmütig und in Deutschland unbeliebt, auch weil seine Mutter eine Jüdin gewesen sei. Dr. Eck fragt sich nun keineswegs, ob diese Besorgnis des Vatikans nicht begründet gewesen sei; er denkt nicht daran, daß Aleander den Zeitgenossen für den Urheber des Wormser Edikts, dieses furchtbarsten Zeugnisses religiöser Verfolgungswut, galt, und daß seine Berufung in den kirchlichen Senat alle an die konziliare Idee geknüpften Hoffnungen zerstören mußte. Mit dreister Stirn versichert er vielmehr nach Aufzählung der glänzenden Vorzüge dieses Staatsmannes, seiner Gelehrsamkeit, Beredsamkeit, Gewandtheit und Ausdauer, daß „Deutschland sich nicht nur nicht beleidigt, sondern vielmehr geehrt fühlen werde, wenn sein Aleander, den es als Landsmann in Anspruch nehme, weil seine Vorfahren, die Herren von Rauhenstein in Istrien, immer treue Diener des Hauses Österreich gewesen seien, zum Kardinal ernannt werde“ [1].

Wenn nun katholische Gelehrte, wie der Biograph Aleanders, J. Paquier, oder Nik. Paulus, angenommen haben, daß mit seiner Rückkehr nach Rom oder spätestens i. J. 1524 mit seiner der Verleihung des Erzbistums Brindisi voraufgehenden Priesterweihe eine Wandlung seiner Sitten, eine Art Wiedergeburt bei ihm stattgefunden habe, so trifft das nicht einmal in bezug auf das erwähnte anstößige Verhältnis zu [2]. Es wäre aber schon rein psychologisch undenkbar, daß ein so scharf ausgeprägter Charakter [3], bei dem die Religion von jeher nur Mittel zum Zweck war, sich über eine gewisse äußerliche Devotion hinaus in seinen Grundzügen geändert haben sollte. Hat er doch die strengere Auffassung von den Pflichten eines Bischofs, der andere kuriale Politiker wie Giberti und

1) J. Schlecht, Aus der Korrespondenz Dr. Ecks, bei J. Greving, Briefmappe. 1912, I, S. 164f. Vgl. zu Aleanders Nationalität auch Theol. Stud. u. Krit. 1917, S. 267 Anm. 3.

2) AgL., S. 145ff. Dieselbe Formel hat sich auch N. Paulus im Kirchl. Handlexikon von M. Buchberger (I, S. 123) angeeignet: nach der Priesterweihe habe Aleander „ein anderes Leben begonnen“.

3) In dem ausgezeichneten Stich des Agostino de' Mussi (Veneziano) aus d. J. 1536, der sich z. B. auf der Nationalbibl. in Paris und Kopenhagen vorfindet und von Paquier mehrfach, jetzt auch in meinen „Entscheidungsjahren“, S. 216 und von Pflugk-Harttung, Im Morgenrot der Reformation, 1912, S. 430 wiedergegeben wurde, treten die hervorragendsten Eigenschaften Aleanders, durchdringende Verstandesschärfe, unbeugsame Willenskraft, aber auch erbarmungslose Härte und Selbstsucht unverkennbar hervor. Der Künstler war ein Verwandter des langjährigen Sekretärs und vertrauten Freundes Aleanders, Domenico de' Mussi.

Sadoleto Rechnung zu tragen bemüht waren, nicht einmal soweit sich angeeignet, daß er in seiner Metropole residiert hätte. Selbst als er vor den stürmischen Tagen des Sacco di Roma dort noch rechtzeitig eine Zufluchtstätte gesucht hatte, hielt er sich dauernd auf einem Landsitze in Apulien auf, ohne jemals seine Kathedrale zu betreten. Als die Kriegsstürme ihn auch dort behelligten, siedelte er auf lange Jahre nach Venedig über. Obwohl er nun als Grund für sein Fernbleiben von Rom die Verfolgung durch seine Gläubiger angibt, und obgleich er von Klemens VII., 1524 bis 1525 als Nuntius an den französischen Hof, dann 1531 bis 1532 nach Deutschland entsandt und dann bis 1535 als Vertreter der Kurie bei seinem Heimatstaate beglaubigt wurde, muß er doch in der Gnade dieses Papstes wie seines Nachfolgers nicht mehr recht fest gestanden haben. Damit ist auch die Tatsache sehr wohl vereinbar, daß er dann der Reformkommission der Kardinäle beigegeben und sogar noch einmal (1538 bis 1539) als Kardinallegat nach Deutschland abgeordnet wurde. Denn die kirchliche Reformpartei, die sich im Zusammenhang der konziliaren Pläne mit der ernstgemeinten Absicht wissenschaftlicher Hebung und sittlich-religiöser Erneuerung des römischen Katholizismus trug, betrachtete den alternden Libertin mit unverhohlenem Mißtrauen. In der Tat hat dieser immer nur von einer Abstellung der äußeren Mißbräuche in Rechtsprechung, Verwaltung, Pfründenvergebung und Finanzgebarung der Kurie geredet und nur unter dem Gesichtspunkte, daß man so die Deutschen einigermaßen beschwichtigen müsse, damit sie nicht der lutherischen Ketzerei in die Arme getrieben würden. Die Päpste haben denn auch bis zum Tridentiner Konzil an diesen Verhältnissen so wenig geändert, daß noch kurz vorher in den drei rheinischen Kirchenprovinzen der Plan auftauchte, eine ständisch geordnete Liga mit sorgfältig ausgearbeiteten Matrikularbeiträgen zu bilden, die mit diesen Mitteln in Rom die Abstellung der besonders für den Klerus unerträglichen Mißstände betreiben sollte [1].

Nun sind aus dem Kreise der ehrlichen Reformfreunde Urteile über Aleander überliefert, wie sie bei dessen eigenen Korrespondenten oder in den Briefen seiner deutschen Mitläufer freilich nicht laut werden, und wie sie auch die Gesinnungsgenossen jener führenden Geister nur im engsten Vertrauen weiterzugeben wagten; für uns sind sie darum nur um so wertvoller.

Der Vertrauensmann des Berichterstatters ist der hochgebildete, auf die Pflege wissenschaftlichen Geistes und sittlicher Lebenshaltung eifrig bedachte Bischof von Kulm, dann von Ermland, Johann Dantiscus (Flachsbinder aus Danzig 1485—1548), der Freund eines Kopernikus

1) Die beiden Schriftstücke, die Liste der Beschwerden und die der Umlagen, fanden sich in einem der Sammelbände Aleanders (Cod. Vat. 3918), der Stücke vom Wormser Reichstage von 1521 und aus der Vorgeschichte des Tridentinums enthält; die Abschrift wurde von mir dem vatikanischen Archivar, Monsignore Dr. St. Ehses, zur Veröffentlichung unter den Tridentinischen Akten übergeben.



und Hosius, der als langjähriger Gesandter Polens am Kaiserhofe [1] in Brüssel die Bekanntschaft des **Johannes Campensis** (geb. 1490 zu Kampen bei Deventer, gest. 1538 in Freiburg i. Br. an der Pest) gemacht hatte. Dieser fleißige und gewissenhafte Gelehrte leitete von 1520 bis 1531 am Collegium trilingue in Löwen die hebräischen Studien und stand zu dem eigentlichen Begründer und geistigen Oberhaupt dieses Instituts, zu Erasmus von Rotterdam, in freundschaftlichen Beziehungen [2]. Er ist dann eine Zeitlang als Sekretär in die Dienste des Dantiscus getreten, mit dem er i. J. 1532 u. a. auch als Gast am Hofe des Kardinals von Lüttich, Eberhard von der Mark, weilte, der durch ihn sich bei Erasmus wegen angeblicher unfreundlicher Äußerungen über ihn entschuldigen ließ. Erasmus aber bedauerte sehr, daß der tüchtige Hebraist sein Lehramt niedergelegt habe [3]. Schon am 19. November 1531 hatte Campensis den in Brüssel weilenden Dantiscus gebeten, seine Paraphrase der Psalmen dem soeben am Hofe erwarteten Aleander vorzulegen, der durch seine Sprachkenntnisse zu einem Urteil befähigt, aber freilich „durch und durch Italiener" sei [4]. Indem er betont, daß er nicht eigentlich eine wortgetreue Übertragung, sondern eine sinngemäße Wiedergabe, die ohne umfangreiche Erläuterungen verständlich sein solle, erstrebt habe, wünscht er zu wissen, ob seine Arbeit der Veröffentlichung wert sei. Wie sich Aleander zu diesem Unternehmen gestellt hat, erfahren wir nicht; wohl aber beschloß die theologische Fakultät von Löwen im Oktober 1533 auf eine Anfrage der Statthalterin, Königin Maria von Ungarn, in betreff der von Joh. van Kampen geplanten Übersetzung des Psalters ins Französische und Deutsche, und nach Prüfung durch die beauftragten Doktoren der Theologie, daß das Werk nicht zuzulassen sei, weil es mit der Übersetzung der Kirchenväter nicht übereinstimme und die allgemein gültige Auslegung [5] nicht biete, auf die jene ihre Beweisführung gegen die Ketzer begründeten. Überdies habe schon der Präsident des Geheimen Rates, der am 16. Dezember 1520 in Aleanders Gegenwart in Worms zum Erzbischof von Palermo geweihte Jean Carondelet [6], die Drucklegung in lateinischer Sprache verboten [7], wozu ja außer dem für die Niederlande bearbeiteten

1) Schon am Hofe Maximilians I. mit den Vertretern des deutschen Humanismus in vielfältiger Berührung, vom Kaiser zum Dichter gekrönt und als Joh. von Höfen geadelt. Vgl. über ihn G. Kawerau, Deutsch-evangel. Blätter 1901, S. 152f.

2) P. Nève, Mémoire hist. et littér. sur le collège des Trois-Langues. Mém. cour. par l'Acad. roy. de Bruxelles, 1856, XXVIII, S. 235ff.

3) Opp. Erasmi, Lugduni 1703, III, S. 1424; A. Horawitz, Erasmus v. R. und Martinus Lipsius (Sitz.-Ber. der Wiener Akad. 1882), S. 65. 119. 125.

4) Beiträge zur Gesch. der Renaissance u. des Humanismus aus d. Briefwechsel des Joh. Dantiscus. Von Fr. Hipler (Zeitschr. f. die Gesch. ... Ermlands, 1891, Bd. IX, S. 489).

5) D. h. den geheiligten Text der Vulgata, den die papistischen Theologen doch in einem vielberufenen Satze Luthers (WE., S. 52—59) nicht wiedererkennen wollten.

6) AD., S. 55f.; Eubel-van Gulick, Hierarchia III, p. 286.

7) Auszüge aus den Fakultätsakten bei H. de Jongh, L'ancienne Faculté de théologie de Louvain, 1911, Anhang, p. 61.

Wormser Edikt schon die Konstitution des V. Laterankonzils vom 4. Mai 1515 eine Handhabe bot, da hier alle Übersetzungen aus dem Hebräischen ins Lateinische als schlechthin verdächtig den Zensurbehörden zur Unterdrückung empfohlen worden waren [1]. Der Verfasser äußert denn auch keinen Verdacht, daß Aleander etwa auf diesen Ausfall der Entscheidung Einfluß ausgeübt hätte. Er begab sich, nachdem er seinen Patron nach Polen begleitet hatte, gegen Ende des Jahres 1534 über Krakau und Wien nach Venedig, um hier bei dem gelehrten Juden Elias Levita seine hebräischen Kenntnisse zu vertiefen. Hier bereitete ihm nun Aleander eine bittere Enttäuschung, indem er ihn zwar zunächst freundlich aufnahm, dann aber dem armen Gelehrten die Benutzung seiner Bibliothek sowie jede sonstige Unterstützung hartnäckig verweigerte, so daß dieser auf die Dauer nicht bei ihm bleiben konnte und sich vielmehr schon in Venedig an die sittlich hoch über Aleander stehenden Führer der Reformbewegung, an Reginald Pole und Gasparo Contarini, anschloß. Er bedauert nun, daß sein Schriftchen über die Episteln S. Pauli an die Römer und an die Galater mit dem ruchlosen Namen Aleanders befleckt sei, dem er sich durch diese vom 17. Februar 1534 datierte Widmung im voraus hatte empfehlen wollen; denn er habe ihn ganz so gefunden, wie ihn Dantiscus oft geschildert habe, als einen bei aller Gelehrsamkeit doch beschränkten Kopf [2] ohne höhere Interessen. Und in der Tat muß es auffallen, daß der einst gefeierte Gelehrte, „der Kenner der drei alten Sprachen", seit seinem Eintritt in die politische Laufbahn als Kanzler des Bischofs von Lüttich keine wissenschaftliche Leistung mehr hervorgebracht hat, obwohl er i. J. 1521 für die Zeit nach seiner Rückkehr (1522) an die ihm unterstellte vatikanische Bibliothek eine großartige apologetische Tätigkeit in Aussicht gestellt und seither in Apulien und in Venedig reichliche Muße dazu gehabt hatte [3].

Im Frühjahr 1536 fand ihn der holländische Gelehrte, der den Winter über bei dem Bischof Giberti in Verona ehrenvolle Aufnahme gefunden hatte, in Rom vor, wo Aleander „sich um den Vorsitz auf dem künftigen Konzile bewarb, aber gerade von den Besten", den Mitgliedern der kurialen Reformpartei, „verlacht wurde". Joh. van Kampen war von dem Kardinal Contarini nach Rom berufen worden und in dessen Dienste getreten; dieser war Mitglied der mit der Vorbereitung des Konzils betrauten Kardinalskommission, denn auf Bitten des Kaisers hätten Papst und Kardinäle beschlossen, daß das von den Deutschen geforderte „freie Konzil" auf Pfingsten nächsten Jahres nach Mantua oder Mailand berufen

1) ZKG. XXXIII, S. 27ff.; Kalkoff, Das Wormser Edikt in den Niederlanden (Hist. Vierteljahrschrift 1905), S. 77.

2) „... in quo nihil esset praeter cerebro, vacuum caput. Doleo libellum meum infami illius nomine conspurcatum." Aus Rom schreibt er dann: „Fui apud eum mensibus quinque tanto taedio, quanto nusquam unquam." Hipler a. a. O., S. 515. 518 Anm. 3. 529.

3) Über bescheidene Anläufe vgl. AgL., S. 107.



werden solle [1]. Als Familiare des hochgesinnten Venetianers gab Campensis also in der Tat das Urteil „der Besten“ wieder, über die Rom damals verfügte, wenn er nach Jahresfrist, als die Aussichten auf ein Konzil, das Paul III. anscheinend nur hinausgeschoben hatte, tatsächlich schon geschwunden waren, über die geplante Entsendung Aleanders nach Deutschland berichtete. Nebenbei ist seine Ausdrucksweise bezeichnend für den Wert, den die Landsleute des in dem Städtchen Motta [2] bei Venedig geborenen Kardinals jener Ahnenprobe beilegten, die mit „den Markgrafen von Pietra Pilosa und den Grafen von Landro“ prunkte. „Die deutschen Geschäfte seien jenem ruchlos leidenschaftlichen [3] Beschnittenen übertragen worden, der in dieser Stellung schon zweimal verhängnisvoll gewirkt habe. Er prahle damit, daß er ein Buch der Geheimnisse Deutschlands besitze, und wolle fast für den Großkanzler des Reiches gehalten werden“. In der Tat hatte Aleander schon in seinem im Dezember 1523 für Klemens VII. ausgearbeiteten Gutachten über die lutherische Frage zwei von ihm jüngst verfaßte Schriften erwähnt, eine über die vornehmsten Ursachen der ketzerischen Bewegung, die andere über die kirchliche Stellung der deutschen Fürsten und ihrer Räte, der Gelehrten, der Bürgermeister und Stadtschreiber der wichtigsten Gemeinwesen. Von diesem Verzeichnis war damals jedoch nur eine knappe Schilderung der bedeutendsten Fürsten, soweit sie Aleander auf dem Wormser Reichstag kennengelernt hatte, wenigstens teilweise ausgeführt worden [4]. Doch ist es nicht ausgeschlossen, daß er während seiner zweiten Nuntiatur in Deutschland diese Beobachtungen fortgesetzt und für eine künftige Gelegenheit zu Papier gebracht hätte. „Dieser Mensch hat in Deutschland seine vier Evangelisten, die sein Ansehen stützen, Fabri, Eck, Cochläus und den jüngst aufgetretenen Nausea, von denen ich überzeugt bin, daß sie lieber drei neue Luther würden erstehen, als den einen sich bekehren sehen, wie Dantiscus aus seiner eigenen Kenntnis dieser Geister bestätigen werde. So habe man in Rom die Epistel Fabris über den Nutzen des Konzils herausgegeben, eine rechte grobe Schmiedearbeit; aber derartige Schriften fänden in Rom Beifall, und zwar auf die Empfehlung jenes Beschnittenen hin.“ [5]

---

1) Rom, 15. Mai 1536. Hipler, S. 529. Am 2. Juli wurde das Konzil wirklich nach Mantua auf den 23. Mai (Mittwoch nach Pfingsten) 1537 ausgeschrieben.

2) Daher ist bei Hipler, S. 541 zu lesen „Mottensi“. Brief vom 12. Juni 1537: „Impio, furioso illi verpo Aleandro ...“

3) Eine Anspielung auf den von Aleander selbst in seinem Tagebuch wiederholt eingestandenen Jähzorn. Wenn v. Pastor nach Cian hervorhebt, daß Aleander trotz seiner Fehltritte nicht die Ausgelassenheit vieler anderer Prälaten jener Zeit zeigte (a, a. O. IV, 1, S. 277 Anm. 1), so vertrug sich eben die „leichte Lebensart“, wie sie etwa sein Landsmann Pietro Bembo beliebte, nicht mit dem Hochmut, der Härte und berechneten Selbstsucht seines Wesens.

4) Abgedruckt und besprochen in AgL., S. 108. 111 ff.

5) Joh. van Kampen erwähnt dann in diesem seinem letzten Briefe aus Rom die von Andreas Cricius, Bischof von Plozk, dann Erzbischof von Gnesen, im Einvernehmen mit Dantiscus seit Jahren betriebenen Versuche, Melanchthon

Und so gab denn gerade die frühere Wirksamkeit Aleanders auf dem kirchlichen Kriegsschauplatze, seine Mitarbeit an jenem „heiligen kaiser-

---

wieder für die katholische Kirche zu gewinnen, in die er spätestens seit 1533 eingeweiht war. Dantiscus hatte damals dem Cricius erzählt, daß auch Aleander mit vieler Kunst und großen Versprechungen auf den Wittenberger Gelehrten eingewirkt habe, um ihn entweder nach Rom oder an eine italienische Universität zu locken, und bat nun jenen, vereint mit seinem Freunde van Kampen, seine Versuche, Melanchthon nach Rom zu ziehen, nicht fallen zu lassen (Kawerau a. a. O., S. 159). Als letzte Spur dieser Bemühungen ist ein Bericht des Nuntius Strasoldi aus Krakau vom Ende d. J. 1536 anzusehen, dem ein Brief Melanchthons an Cricius beigelegt war, der dem Italiener die Hoffnung erweckte, als wolle jener jetzt „auf den rechten Weg zurückkehren" (a. a. O., S. 166). Den Widerhall, den diese Kunde in Rom erweckte, finden wir in van Kampens Bemerkung wieder: „Philippus scheint sehr zugänglich (tractabilis), und man könnte sehr bestimmt darauf rechnen, nicht nur ihn, sondern selbst den Martinus wiederzugewinnen und zwar in Gnaden. Aber es gehören andere Männer dazu, als ich sie *hier* in Rom sehe, wo eine solche Unwissenheit in theologischen Fragen *herrscht* und die alte Beschränktheit solchen Rückhalt findet, daß es nie und an *keinem Orte* ärger gewesen ist." Wenn nun auch diese sogar auf Luthers Aussöhnung mit der Kirche sich erstreckenden Hoffnungen sich schon als zu optimistisch erwiesen hatten, so sieht man doch, wie gut Campensis über die Ansichten der leitenden Kreise unterrichtet war. Sein Urteil über die theologische Rückständigkeit Roms stimmt nur zu gut mit dem Zeugnisse überein, das Dr. Eck i. J. 1520 gefällt hatte. Entscheidungsjahre, S. 138ff. In einem von K. Drescher in den „*Luther*-Studien ... der Mitarbeiter der Weimarer Lutherausgabe", 1917, S. 283ff. veröffentlichten Briefe des Kardinals Giov. Salviati, des Neffen Leos X., an den Kardinal Benedetto Accolti aus Torchiara, vom 12. November 1539 wird spöttisch von einer „wenig ehrenvollen" Kardinalsernennung gesprochen, bei der auch „Luther und noch ein anderer von diesen Ketzern" (also Melanchthon) bedacht werden sollte. Auch Aleander habe während seiner Legation in Deutschland dabei mitgewirkt. Der Papst (Paul III.) wolle zur Unterstützung des Planes Pfründen im Gesamtbetrage von 50000 Dukaten an Deutsche verleihen. Der „gute Freund", der das betreibe, habe schon sehr bestimmte Vorarbeiten geleistet, um sie mit Geld und Verheißung von Kardinalshüten zur Kirche zurückzuführen. Der Papst aber wurde von diesen Leuten (costoro) hintergangen, die solche Umtriebe nur anstellten, um „uns" in Verruf zu bringen und ihre Sache in ein besseres Licht zu setzen. Ein nettes Schauspiel: Luther als Kardinal mit irgendeinem frisch getauften Juden (Anspielung auf Aleander) oder Türken, damit es nur den Anschein gewinne, als hätten sie dem apostolischen Glauben einen neuen Dienst erwiesen. Der Briefschreiber versichert wiederholt die Zuverlässigkeit seiner Nachrichten, die auf eine Person zurückgingen, die selbst dabei die Hand im Spiele hätte. In Wahrheit aber handelt es sich um das boshafte Gerede der mit den Reformplänen Pauls III. unzufriedenen Partei, das von einem damals ganz einflußlosen Gegner des Papstes an einen verrufenen, geradezu in der Verbannung lebenden Genossen in vergröberter Form weitergegeben wurde. Die Kardinalsernennung vom 19. Dezember 1539 war schon seit Mitte Oktober geplant und wurde heftig umstritten. Sie bedeutete eine der Kirchenreform im ganzen günstige Verstärkung des hl. Kollegiums; von der Berücksichtigung der beiden Wittenberger Theologen war dabei nicht die Rede. Salviati, der schon 1517 den Purpur erhalten und sich gelegentlich zu diplomatischen Sendungen hatte gebrauchen lassen, war als Vertreter der mediceischen Korruption der Auserwählte der älteren Kardinäle und der Kandidat aller Gegner der Farnese. Paul III. hatte 1538 seine Mutter Lucrezia aus Rom ausgewiesen und erklärte später einmal, er werde 50 Kardinäle ernennen, um die Wahl Salviatis zu verhindern. Er wäre aber doch in dem Konklave von 1549/50 beinahe mit Hilfe Frankreichs gewählt worden. Accolti

lichen Edikt, dem der Rest des Katholizismus", wie er Paul III. gegenüber rühmte, „seine Rettung verdankte"[1], den Ausschlag für seine dritte Sendung nach Deutschland. Wenn man also die Summe seines Lebenswerkes zieht, so sollte man ihn nicht als „Vorläufer der katholischen Reformpartei, der er sich damals entschieden angeschlossen habe"[2], kennzeichnen; denn er empfahl jene äußeren Reformen nur, um weiterem Abfall vorzubeugen und die Parteigänger des Papsttums zu blutiger Ausrottung der Ketzerei zusammenzufassen. Den würdigen Trägern des katholischen Reformgedankens war denn auch an seinem Anschlusse wenig gelegen. Man hat ihn vielmehr als Organisator der politischen Gegenreformation[3] im Geiste des Jesuitenordens aufzufassen, obwohl er dessen Forderung musterhafter Betätigung der katholischen Religiosität keineswegs genügte. So war es denn für ihn, als er 1542 starb, gerade an der Zeit, vom Schauplatz abzutreten.

Ein Straßburger Sammeldruck von 1523

Von Otto Clemen

Es gibt nur noch eine Zeit, die in bezug auf die Menge indiskreter oder doch wenigstens unautorisierter Druckveröffentlichungen mit der jüngsten Vergangenheit sich messen ließe, und das ist die Reformationszeit. Das Interesse an den religiösen Fragen, an den Fortschritten und Widerständen der evangelischen Predigt war in weiten Kreisen so brennend, daß man geradezu ein Anrecht darauf zu haben meinte, zu erfahren, was sich vorbereitete, und was hinter den Kulissen vorging. Die Buchdrucker, die solche Veröffentlichungen ausgehen ließen, scheinen kaum Gewissensbisse darob verspürt zu haben. Im Gegenteil: wenn ihnen ein Glücksfall einen aufschlußreichen Privatbrief, ein Gutachten, eine Meinungs- und Stimmungsäußerung zutrug, hielten sie's womöglich für eine göttliche Fügung, der sie Folge leisten müßten. Natürlich spielt das Geschäftsinteresse mit, wenn auch der Verdienst bei solchen kleinen Flugschriften, auf die sich, wenn

---

hatte sich als Erzbischof und Gouverneur von Ancona mehrere Jahre lang in einem ungeheuerlichen Schreckensregiment so viel an Grausamkeit und Sittenlosigkeit zu schulden kommen lassen, daß er von Paul III. abgesetzt und mit einer hohen Geldbuße belegt worden war (1535). Er lebte damals in Ferrara. Jedenfalls teilte er den Haß Salviatis gegen die Reformpartei, die nach ihrem Führer, dem Kardinal Carafa, Bischof von Chieti, dem späteren Paul IV., die der „Chietiner" hieß. Pastor IV, 2, S. 433 Anm. 3; V, S. 135ff. 383f. 219f. 226 Anm. 1; VI, S. 5ff. 29f.

1) WE., S. 297.

2) v. Pastor a. a. O. IV, 1, S. 302.

3) Vgl. die Einleitung zu den AD., S. 4, wo auch seiner Verdienste um die Reformationsgeschichte gedacht wird.

sie einschlugen, alsbald der Nachdruck stürzte, nicht sehr bedeutend gewesen sein kann. Der Weg, auf dem solche Äußerungen in die Öffentlichkeit drangen, war gewöhnlich der, daß sie zunächst handschriftlich in einem kleinen Kreise vertrauter Freunde zirkulierten, bis ein weiter abseits Stehender oder auch ein Gegner sie zu Gesicht bekam und an die Öffentlichkeit zerrte. Sehr verschieden waren die Motive, aus denen heraus Freunde oder Feinde solche Veröffentlichungen vermittelten oder anregten. Bald galt's, einen anzustacheln und durch den Nachweis, daß er ja selbst schon alle Brücken hinter sich abgebrochen habe, vorwärts zu drängen, bald einen zur Vorsicht zu mahnen oder ihm einen Ausweg aus einer bedrängten Lage zu zeigen, bald einen zu rechtfertigen und reinzuwaschen, bald einen zu verdächtigen oder sonstwie ihm Schwierigkeiten zu machen. Schon ein Verzeichnis der indiskreten oder unbefugten Drucke von Briefen des Erasmus und Luthers würde durch die große Zahl der Nummern Verwunderung erregen. Öfters erschien auch gleich ein mehrere Stücke enthaltender Sammeldruck, der dann eine Häufung von Indiskretionen bedeutete. Ein Beispiel hierfür ist der folgende Druck, der nach Ausweis der Typen von Hans Schott in Straßburg hergestellt worden ist: Iudicium D. Martini Lutheri de Erasmo Roterodamo. Philippi Melanchthonis de Erasmo et Luthero elogion. Ratio discendi per eundem tradita. Eiusdem, quo iudicio Augustinus, Ambrosius, Origines ac reliqui doctores legendi sint. D. Martini Lutheri ad Wolfgangum Fabritium Capitonem theologum epistola utilissima [1].

Zur Bestimmung der Erscheinungszeit dieses Druckes haben wir folgende Anhaltepunkte:

1. Gleichzeitig oder kurz darauf erschien bei demselben Hans Schott in Straßburg eine deutsche Übersetzung des Sammeldruckes (Urteil D. Martin Luthers und Philippi Melanchthonis von Erasmo Roterdam ...) [2]. Sie weist am Ende einen kleinen Zusatz auf: Christus Ablaßbrief, ein Stück aus der Auslegung deutsch des Vaterunsers für die einfältigen Laien (1519) [3]. Unter diesem Stück steht: D. Martinus Luther zu Wittenberg. Am 10. Tag des Brachmonats (= Juni) 1523.

2. Konrad Grebel schreibt aus Zürich am 13. Juli 1523 an Joachim Vadian (Arbenz 27, 26): „Advehitur huc ad nos (a) Jacobi Strussii libellus sive articuli evangelicissimi, quibus colore suo pingitur census; eiusdem deinde farinae iam ad nos pervenit (b) Balaami Asina inscriptus. Affertur (c) Hutteni item invectiva in Erasmum. His omnibus accedit (d)

1) Enders, Luthers Briefwechsel 3, S. 278, Nr. 3. Exemplare u. a. in Zwickau (16. 9. 15_2), Heidelberg U., London, Brit. Museum, nach K. Hartfelder, ZKG. 12, S. 562 in der v. Ponikauschen Bibl. (Halle), nach Kaweraus Handexemplar in Glogau und Straßburg St.

2) Panzer, Annalen Nr. 1324; Enders S. 279, Nr. 2. Exemplare u. a. in Zwickau (16. 7. 10_{22}), Bamberg (Gc. III 267), Heidelberg, London. Eine andere (gleichfalls Straßburger) Ausgabe = Panzer Nr. 1323; Enders S. 279, Nr. 1; A. v. Dommer, Lutherdrucke auf der Hamburger Stadtbibliothek, Nr. 345.

3) Weimarer Lutherausg. 2, S. 117 [1].

Lutheri iudicium de eodem Erasmo nec tamen illud volente et conscio Luthero evulgatum." Gemeint sind hier folgende Neuerscheinungen:

a) Jakob Strauß, Hauptstück und Artikel christlicher Lehr wider den unchristlichen Wucher [1].
b) Mathis Wurm von Geydertheym, Balaams Eselin [2].
c) Hutten, Expostulatio cum Erasmo (wie d von Hans Schott in Straßburg gedruckt).
d) Unser Sammeldruck.

3. Capito verfaßt unterm 30. Juli 1523 einen offenen Brief, in dem er zu unserem Sammeldruck Stellung nimmt. Wir kommen auf diese „Apologie" von ihm noch einmal zurück.

Der Sammeldruck enthält folgendes:

1. Das Iudicium Lutheri de Erasmo ist Luthers Brief vom 28. Mai 1522, den Enders 3, S. 375 als an Kaspar Borner, Professor in Leipzig, gerichtet bringt.

2. Melanchthonis de Erasmo et Luthero elogion. Ratio discendi per *eundem tradita*. Eiusdem, quo iudicio ... sind die Corpus Reformatorum *20*, Sp. 699—708 aus unserem Sammeldrucke abgedruckten Stücke.

3. Lutheri ad Capitonem epistola utilissima ist der Brief Luthers an Capito vom 17. Januar 1522. Enders 3, S. 278.

Wir haben zu jeder der drei Nummern einige Bemerkungen zu machen:

ad 1. Dieser Brief Luthers erscheint zuerst bei Aurifaber als an Borner gerichtet. In unserem Sammeldruck lautet die Überschrift einfach: „Iudicium D. M. Lutheri de Erasmo Roterodamo ad amicum." Handschriftlich findet sich der Brief in dem größtenteils von Michael Stifel geschriebenen cod. Bos. q 25^a der Jenaer Universitätsbibliothek (Bl. 99^a bis 100^a). Voraus geht (Bl. 98^a—98^b) der Brief Luthers an Erasmus = Enders 4, S. 319 („um 15. April 1524"), worauf zu unserem Briefe *mit* der Bemerkung: „Sequitur Epist. Luth. ad amicum, cuius (ut opinor) *meminit* in supraposita epistola ad Erasmum" übergeleitet wird [3]. Diese Bemerkung bezieht sich offenbar auf folgende Stelle in dem Briefe an Erasmus, Enders 4, S. 320, Z. 56ff.: „Sic hactenus stilum cohibui, ut cunque pungeres me, cohibiturum etiam scripsi in literis ad amicos, quae tibi quoque lectae sunt [4], donec palam prodires." Stifel meint gewiß, daß Luther hier folgende Stelle aus seinem Briefe an Borner im Sinne habe, Enders 3, S. 376, Z. 27f.: „Non provocabo Erasmum, sed neque pro-

1) Panzer 1995 (Zw. 16. 11. 8_{21}); O. Albrecht, Beiträge zur Reformationsgeschichte, Köstlin gewidmet, S. 5.

2) Panzer 2005 (Zw. 16. 11. 10_7).

3) O. Albrecht, ThStKr. 1907, S. 572; vgl. über diese Hs. P. Flemming, Die Lutherbriefe in der Rörersammlung auf der Universitätsbibliothek zu Jena (Studien zur Reformationsgeschichte und zur Praktischen Theologie, Gustav Kawerau gewidmet), S. 26.

4) Luther nimmt also an, daß der Straßburger Sammeldruck Erasmus zu Gesicht gekommen sei.

vocatus semel ac iterum mox referiam." Der Brief an Borner findet sich ferner handschriftlich in der großenteils von Veit Dietrich geschriebenen, aus der Bibliothek des 1770 als Predigers zu St. Sebald und Stadtbibliothekars in Nürnberg verstorbenen Adam Rudolf Solger stammenden Handschrift C 351 der Dresdener Landesbibliothek [1]. Auch hier folgt der Brief an Borner auf den an Erasmus, und die Überschrift lautet ganz ähnlich wie im liber Stifelii: „Epistola Lutheri ad amicum, cuius, ut opinor, meminit in priori epistola ad Erasmum." Welche von den beiden Handschriften die ältere ist, kann ich nicht sagen. Die Jenaer ist von Stifel während seiner Anwesenheit in Luthers Hause (Jan. bis Sept. 1528) und während der ersten 3½ Jahre seines Lochauer Pfarramts angefertigt worden [2]. Entweder geht Dietrich auf Rörer, oder Rörer auf Dietrich, oder beide auf eine gemeinsame Quelle zurück. In Ms. 1393 der Kopenhagener Kgl. Bibliothek, über dessen Alter und Wert mir nichts bekannt ist, trägt der Brief die Überschrift: „Mart. Luth. ad civem quendam Lipsensem." In dem von Stifel am Anfang des Jenaer Kodex hinzugefügten Register [3] findet sich eine genauere Angabe: „Epist. ad D. Stromer Auerbachium physicum." Diese Bestimmung des Adressaten ist ebenso gut glaublich wie die auf Aurifaber zurückgehende Fixierung des Briefes auf Borner.

In Leipzig ist der Briefempfänger sicher zu suchen: der gegen das Evangelium rasende „Princeps" ist zweifellos Herzog Georg, und ferner ergibt sich aus dem Inhalt des Briefes, daß der Adressat mit Mosellan befreundet gewesen sein muß; das paßt auf Stromer ebenso gut wie auf Borner [4]. Wahrscheinlich sind aber doch beide Angaben lediglich Vermutungen auf Grund der soeben von mir dem Briefe entnommenen Indizien. Man könnte auch an Joh. Poliander denken. Auf diesen würde besonders gut die Stelle Enders 3, S. 375, Z. 9f. passen: „De praedestinatione vero sentire Mosellanum cum Erasmo antea novi ..." Wir wissen, daß Poliander Anfang 1522 mit Mosellan über die Frage der Prädestination und der menschlichen Willensfreiheit debattiert hat [5]. Wir werden uns trotzdem auf die ältesten Überlieferungen zurückziehen müssen und können nichts Bestimmteres behaupten, als daß der Brief eben an einen Freund Luthers in Leipzig gerichtet ist. Auch die allerälteste Bezeugung des Briefes, die wir bisher außer acht gelassen haben, führt uns nicht weiter: Ambrosius Blaurer schreibt aus Konstanz am 6. August 1522 an seinen seit Ende 1520 in Wittenberg studierenden Bruder Thomas (Schieß I, S. 52): Der Bruder Heinrich Ebingers in Konstanz habe kürzlich fragmentum epistolae ad quendam Lipsicum geschickt; er, A. Bl., übersende es Thomas, damit dieser es Luther vorweise als Be-

1) Katalog der Handschriften der Kgl. öff. Bibliothek zu Dresden 1, S. 247f.; Seidemann, Ztschr. f. d. histor. Theologie 1874, S. 115f.

2) ThStKr. 1907, S. 599. 3) Ebd. S. 564f.

4) Über Beziehungen zwischen Borner und Mosellan vgl. Richard Kallmeier, Caspar Borner, Leipzig-R. 1898, S. 18ff.

5) O. Clemen, Ein Brief Joh. Polianders an Mosellan (Neue Jahrbücher f. d. klassische Altertum usw. 3, S. 395—400).

weis dafür, wie wenig sicher es sei, brieflich sein Herz auszuschütten, da nichts den Dieben entginge; — daß Luther selbst gewünscht haben sollte, daß der Brief anderen, insbesondere Erasmus, zu Gesicht käme, könne er nicht glauben, da Luther wissen müsse, wie reizbar Erasmus sei. (Der Brief Luthers enthält recht geringschätzige Bemerkungen über Erasmus, dessen eloquentia ihm nicht imponieren könne; im Mittelpunkt dieses Abschnitts steht die schon oben zitierte Stelle: „Non provocabo Erasmum ...", die im Zusammenhang mehr wie eine versteckte Drohung klingt.)

ad 2. Auch die Melanchthonstücke inmitten unseres Sammeldruckes sind unbefugte Veröffentlichungen. Das „Elogion de Luthero et Erasmo" schließt: „Wittenbergae in Saxonibus anno salutis etc. 22." Es ist offenbar ein Bruchstück aus einem Brief. Daß es gesondert handschriftlich umlief, ehe es an die Öffentlichkeit drang (wie Luthers Brief an Borner), wird dadurch bewiesen, daß Stephan Roth es in seine Sammelhandschrift Nr. XXXVII der Zwickauer Ratsschulbibliothek, Bl. 331^{b}, aufgenommen hat. Die Ratio discendi stammt, wie schon K. Hartfelder [1] richtig erkannt hat, aus einem Kollegheft Melanchthons. Von diesem zweiten Melanchthonstück zum dritten („Quo iudicio Augustinus etc. legendi sint") wird übergeleitet durch einen Brief Melanchthons an einen „Freund", dem jener diese Studienanweisung schon bei dessen Weggang von Wittenberg hat mitgeben wollen. Wohin der „Freund" sich begeben hat, verrät die Erwähnung des „bibliopola vester Coburgius" gegen Ende. Danach ist der „Freund" nach Nürnberg gereist, was wohl seine Heimat war. Nun hat Hartfelder [2] in Cgm. 980 (geschrieben von Joh. Ketzmann, dem Sohne des ersten evangelischen Rektors zu St. Lorenz in Nürnberg und Neffen Veit Dietrichs [3]) unsere Melanchthonstücke in ungefeilterem, ursprünglicherem Text gefunden. Über dem zu dem dritten Stück überleitenden Briefe steht in der Münchener Handschrift: „Haec Philippus Melanchthon ex tempore ad M. Georgium Ebner XII Februarii anno 1521." Hartfelder glaubte nachmals [4] die Jahreszahl in 1522 ändern zu sollen. Den jenem Schlußabschnitt, in dem die Firma Koburger erwähnt wird, vorausgehenden Passus: „Nostra methodos, quam praefiximus Paulinae epistolae ad Romanos dictatam scholis nostris, certe viam tibi indicavit, si voles uti ..." bezieht er nämlich auf Melanchthons Loci, die erst Mitte Dezember 1521 im Druck vollendet waren. Gemeint ist aber offenbar vielmehr die Theologica institutio Philip. Melanchthonis in epistolam Pauli ad Romanos, die sich in dem einst (1520) Joh. Heß gehörigen Kodex der Altonaer Gymnasialbibliothek erhalten hat [5]. Es war ein Aufsatz, den Melanchthon für seine erste Vorlesung über den Römerbrief (Sommer 1519) zunächst zu seinem Privatgebrauch abgefaßt hatte, den er dann

1) ZKG. 12, S. 563.
2) Ebd. S. 565 f. und Melanchthoniana paedagogica, S. 15 f.
3) Hartfelder, ZKG. 7, S. 450; Albrecht-Flemming, ARG. 12, S. 280[4]; 13, S. 171[2]. 4) Melanchthoniana paedagogica, S. 16.
5) Plitt-Kolde, Die Loci communes Philipp Melanchthons in ihrer Urgestalt, 1900, S. 38 ff.

aber auch seinen Zuhörern und vertrauten Freunden mitteilte[1]. Mit dem Stück „Quo iudicio“ hat es gewiß eine ganz ähnliche Bewandtnis. Den Adressaten hat Hartfelder[2] in der Wittenberger Universitätsmatrikel und unter den Korrespondenten Melanchthons und Luthers vergeblich gesucht, vermutet aber, daß er der bekannten Nürnberger Familie der Ebner angehört habe. Später[3] identifiziert er ihn mit dem 1540 verstorbenen ersten evangelischen Pfarrer von Leinburg (östlich Nürnberg)[4]. Auffällig ist, daß ein Georg Ebner weder in der Wittenberger Matrikel noch unter den „Baccalaurei und Magistri“ vorkommt. Der Magistertitel erscheint mir überhaupt verdächtig. Die Studienanweisung paßt nur zu einem jüngeren Studenten. Vielleicht ist auch der Vorname falsch überliefert und vielmehr Erasmus Ebner gemeint, der Sohn des Nürnberger Ratsherrn und Losungers Hieronymus Ebner[5], der am 21. Dezember 1511 geboren und von Melanchthon unter seine Privatschüler aufgenommen wurde[6]. Nun kam dieser aber erst um Michaelis 1522 (noch nicht zwölf Jahr alt!) auf die Wittenberger Hochschule und Melanchthons schola privata[7]. Da paßt also wieder das Datum des Briefes: 12. Februar 1521, an dem doch nicht zu rütteln sein wird, nicht. Schließlich ist die Frage nach dem Adressaten des Berichts aber nicht so wichtig. Wichtig im Rahmen unseres Aufsatzes ist das Ergebnis, daß die Melanchthonstücke Bruchstücke teils aus Briefen, teils aus Kollegheften des Praeceptor Germaniae sind.

ad 3. Dasjenige Stück unseres Sammeldruckes, das das meiste Aufsehen erregen mußte, auch erregen sollte, in dem die Indiskretion gipfelte, bildet den Schluß. Es ist der Brief Luthers an Capito (seit Frühjahr 1520 geistlicher Rat im Dienste Albrechts von Mainz) vom 17. Januar 1522. In ihm betont der Reformator die Unvereinbarkeit seiner direkt aufs Ziel losgehenden, alle Unwahrhaftigkeit, Unaufrichtigkeit, Halbheit und Heimlichtuerei verabscheuenden Methode mit der Capitos, gegebenenfalls auf Um- und Schleichwegen dem Ziel zuzustreben und zur Förderung des Evangeliums die Anwendung weltmännisch-kluger, diplomatischer Mittel, wie durch die Finger sehen und Schmeichelei gegen seinen Kirchenfürsten, nicht zu verschmähen[8]. Luther zeigt, daß Liebe und Sanftmut und Rücksichtnahme auf Schwächen und Sonderinteressen anderer hinter dem Glauben, der auf Klarheit und Entschiedenheit drängen, gegebenenfalls den Nächsten hart anfassen, strafen, überführen und zur Unterwerfung unter das Gotteswort zwingen müsse, zurückzustehen habe, und

1) Ebd. S. 44 und auch schon S. 29 Melanchthons Brief an Joh. Schwebel in Pforzheim vom 11. Dez. 1519.
2) ZKG. 12, S. 566. 3) Mel. paed., S. 16.
4) Ein späterer Georg Ebner erscheint 1560/1 als Pfarrer in Hausen (B. A. Forchheim); Beitr. z. bayer. Kg. 19, S. 26.
5) ADB. 5, S. 592f. 6) ADB. 5, S. 591f.; Enders 14, S. 69[4].
7) CR. 1, S. 604. 651. 737. 797.
8) P. Kalkoff, W. Capito im Dienste Erzbischof Albrechts von Mainz, 1907, S. 82: „Es war eine gewagte Behauptung Luthers, daß notwendig die eine oder die andere Methode verwerflich sein müsse.“

stellt Capito vor die Wahl: entweder offenen Anschluß an die vorwärtsstürmende evangelische Partei oder Zurückbleiben in der Reihe der materialistischen Papisten und zaghaften Erasmianer.

Capito fühlte sich denn auch durch das Erscheinen des Sammeldrucks am meisten getroffen. Seine Sympathien mit Luther und den Lutheranern hatten sich unterdessen bedeutend verstärkt. Gleich nach der Rückkehr vom Nürnberger Reichstag hatte er seine Beziehungen zu Albrecht von Mainz gelockert, dessen Hof den Rücken gekehrt und Ende März 1523 sich auf seine Thomaspropstei nach Straßburg begeben, „wo Zurückgezogenheit und Muße ihm winkten, und wo die Reformation in einem milden, ruhigen und ernsten Geist, wie er sich's wünschte, begonnen hatte und voranschritt“ [1]. Aber der Aufenthalt in Straßburg wurde ihm von seinen Gegnern verleidet; man mißtraute ihm, verdächtigte ihn. Bei der Veröffentlichung des Lutherbriefes hatte wahrscheinlich Nikolaus Gerbel seine Hand im Spiele [2], der eine diabolische Freude daran hatte, Leute, die einander zustrebten, einander fernzuhalten und zu verhetzen. Capito verfaßte eine Apologie, um den Angriff zu parieren. Sie war für den Druck bestimmt; dazu ist's jedoch nicht gekommen; die Schrift ist nur handschriftlich im Baseler Kirchenarchiv erhalten. Das Manuskript ist von Capito durchkorrigiert und mit der Überschrift: „Capito Jacobo Truchsess“ und dem Datum: 30. Juli 1523 versehen [3]. Auf den Adressaten, Capitos einstigen Amanuensis Jakob Truchseß von Rheinfelden [4], wird nun aber in dem Briefe nirgends Bezug genommen; es wird nur „der geneigte Leser“ angeredet. Auch bezeichnet sich Capito nirgends als den Briefschreiber, redet vielmehr von sich in der dritten Person. Der Verfasser ist sehr ärgerlich darüber, daß die Ausgabe des Sammeldrucks hinter seinem Rücken erfolgt sei, wo doch der ihm verwandte Drucker (Fiktion!) ihn bisher immer, sogar bei ganz bedeutungslosen Veröffentlichungen, um Rat gefragt habe. Nun aber sei das Unglück geschehen: der Sammeldruck leite Wasser auf die Mühlen derjenigen, die ein Interesse daran hätten, Erasmus, Luther, Melanchthon, Capito zu veruneinigen und die zwischen ihnen bestehenden Differenzen in alle Welt hinauszuschreien. Er habe die Unterlagen zu dem Sammeldruck sorgfältig geprüft. Und nun kommen einige Angaben, die zum Teil das, was wir über die Herkunft und die Entstehungsverhältnisse der Stücke ermittelt haben, bestätigen, zum Teil freilich auch dem widersprechen. Durchaus zu dem von uns über die Melanchthonstücke Ermittelten stimmt, was der Verfasser über diese bemerkt (Enders 4, S. 189, Z. 54ff.): „Deinde super Erasmo censuram clam ereptam et rationem discendi ad orbis theatrum neutiquam illum scripsisse, sed suis duntaxat scholis dixisse

1) Baum, Capito und Butzer, 1860, S. 86.
2) Plausible Vermutung von Enders 3, S. 278 unten.
3) Baum S. 74, Anm.; Enders 4, S. 187.
4) Fritz Herrmann, Die evangelische Bewegung zu Mainz im Reformationszeitalter, 1907, S. 74, Anm. 160.

praecipue argumento id fuit, quod illam abruptam adeoque de medio epistolae alicuius privatae exsectam, hanc autem occupato divinum atque exercitatissimum eius ingenium suggessisse cognoscebant." — Rätselhaft dagegen ist, daß der Verfasser der Apologie das erste Stück, Luthers Brief an einen Freund in Leipzig (Stromer? Borner? Poliander?), „ad Jacobum Cubitensem medicum" gerichtet sein läßt (er habe die Adresse des Originals selbst gesehen), „hominem futilis nimirum linguae et fidei, qui in amicitiam Lutheri calumniando Erasmum se insinuasse videtur, idque per fucatas literas, cui Lutherus occupatus haec in sinum responderit, palam prae se ferens se minime avere pugnam adversum tantum virum." Wer soll dieser Arzt Jacobus Cubitensis sein, der sich bei Luther lieb Kind hätte machen wollen durch Schmähung des Erasmus? Enders[1] verweist auf einen Arzt dieses Namens in Magdeburg. Dort kenne ich aber nur den altgläubigen Domprediger Dr. Wolfgang (sic!) Cubito[2]. Und anderseits steht doch fest, daß der Briefempfänger in Leipzig zu suchen ist? — Am eingehendsten beschäftigt sich der Verfasser der Apologie natürlich mit dem dritten Stück des Sammeldrucks, dem Briefe Luthers an Capito, in dem er diesen der Falschheit und Halbheit beschuldigt. Der Verfasser leitet seine Besprechung des Briefes folgendermaßen ein (Enders 4, S. 189, Z. 62 ff.): „Porro epistolam ad Capitonem, quae, ut mihi videtur, pia eruditione insignis est, scriptam ex amico didici anno 21, priusquam se mutuo et penitus noscitarent . . ." Hier springt besonders in die Augen, wie Capito dem Verdacht vorzubeugen sucht, daß er selbst, der Empfänger jenes Briefes, hinter dem Verfasser der Apologie stecke, und wie er den Brief noch weiter in die Vergangenheit zurückverlegt. Damals hätte ihm seine Stellung am Hofe Albrechts von Mainz und seine Vielgeschäftigkeit den Verdacht zuziehen können, daß er's mit den Papisten halte und die Wahrheit im Stiche lasse. In Wirklichkeit habe er schon damals in aller Stille, und ohne viel Aufhebens davon zu machen, Luther und dessen Anhängern manchen wertvollen Dienst geleistet. Die Zurückhaltung aber, die er sich auferlegt, erkläre sich aus der Besorgnis, deren er sich nicht habe erwehren können, daß die zu Tumulten und Gewalttätigkeiten neigenden und im Trüben fischen wollenden Elemente auf Seiten der Evangelischen die Oberhand bekommen möchten. Jetzt habe sich sein Verhältnis zu Luther und der Reformation wesentlich geändert. Der Brief, der als Neuigkeit erscheine, versetze in tempi passati und sei irreführend. Daß Capito die Apologie schließlich doch nicht in Druck gab, hing wohl damit zusammen, daß er, trotz bedeutend verstärkter Hinneigung zu Luther immer noch schwankend, gleichzeitig Schutz und Halt bei seinen alten Freunden Erasmus, dem Papste, Chieregati, Aleander suchte[3].

1) 4, S. 194[6].
2) Frdr. Hülße, Die Einführung der Reformation in Magdeburg, 1883, S. 30. 59. 90; O. Clemen, Neues Archiv f. Sächs. Gesch. 25, S. 298 ff.
3) Kalkoff S. 128 f.

Die Bekämpfung des Atheismus in der deutschen lutherischen Kirche des 17. Jahrhunderts[1]

Von Erich Hans Leube, Leipzig

Der Geschichtschreiber des Atheismus steht vor einer kaum zu überwindenden Schwierigkeit. Es gibt zwar nur wenige Worte, die so häufig in der theologischen und religiösen Literatur der Christenheit vorkommen wie die Bezeichnung Atheismus[2]; aber ihr häufiger Gebrauch entspricht der mannigfaltigen Bedeutung, die dieser Ausdruck bei den einzelnen Schriftstellern gefunden hat. Denn mit der uns geläufigen Fassung von Atheismus als einer Weltanschauung, die das Dasein Gottes leugnet, haben die Historiker nur selten gearbeitet. Noch der Wiener Philosoph Fritz Mauthner in seinem großen vierbändigen Werke „Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande“[3] gibt dem Begriff Atheismus einen viel umfassenderen Sinn. Als Atheisten sind nach seiner Meinung die Freidenker aller Zeiten anzusehen, die in ihren religiösen Anschauungen eigene Wege gewandert sind. Deshalb behandelt seine Geschichte des Atheismus u. a. die Manichäer, Pelagianer, Humanisten, Sozinianer und viele Männer, die trotz ihrer freien Ideen sich tatsächlich nicht von der Gottesvorstellung losgesagt haben. Mauthner selbst lehnt die Gottesidee ab[4]; sein Werk soll eine Rechtfertigungsschrift der atheistischen Bestrebungen der Gegenwart sein. Aber er mußte sich beim Durchforschen der Geistesgeschichte der abendländischen Welt überzeugen, daß sich eine Geschichte des Atheismus nicht schreiben läßt, da die Zahl der Gottesleugner bis in das 19. Jahrhundert hinein ganz gering ist.

1) Die Abhandlung entspricht im wesentlichen meiner Leipziger Probevorlesung vom 7. XI. 1923 für das Fach der Kirchengeschichte.

2) Paul Stockmann, Der verkehrte und bekehrte Atheist, Leipzig 1701, Vorrede: „Der Name Atheist ist trotz seines griechischen Ursprungs dermaßen bekannt geworden, daß auch viel einfältige und ungelehrte Leute es wissen, was damit gemeint ist.“

3) Stuttgart-Leipzig, 1920/23; vgl. die Anzeige unten in den „Literarischen Anzeigen“ dieses Heftes.

4) Vgl. sein Vorwort: Was ich zwischen den Zeilen des niederreißenden Buches aufbauend zu bieten suche, mein Credo also, ist eine gottlose Mystik.

Mauthner gibt für seine Fassung des Begriffs „Atheismus" keine Quellen an, obwohl er schon Vorgänger hat. Denn mit diesem weiten Begriff des Atheismus haben bereits die deutschen Theologen gearbeitet, die in der zweiten Hälfte des 17. und in den ersten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts die ersten geschichtlichen Darstellungen des Atheismus geliefert haben. Männer wie Theophil Spizel[1], Antonin Reiser[2], Friedrich Reimmann[3] haben den Stoff in ihren Geschichtswerken, von einigen Zusätzen oder Auslassungen abgesehen, bis auf die von ihnen behandelte Zeit herab mit Mauthner gemeinsam[4], so sehr auch der *Zweck* ihrer Arbeiten von dem seines Werkes verschieden ist. Sie wollen im Unterschied von Mauthner ihre Zeitgenossen vor den von der Kirchenlehre abweichenden Anschauungen warnen, indem sie nachzuweisen suchen, daß diese auf einem verborgenen „Atheismus" beruhen oder zu diesem notwendig führen. Die innere Begründung eines solchen historischen Verfahrens liegt in der Überzeugung dieser Theologen, daß es wirkliche Atheisten nicht geben kann; die Lehre von der den Menschen angeborenen Gotteserkenntnis läßt nicht die Meinung zu, daß das Zeugnis des Gewissens von Gott gänzlich und beständig auszurotten ist. Wohl aber kann ein Mensch für gewisse *Zeit* gegen die Gotteserkenntnis ankämpfen oder durch Leugnung der *Persönlichkeit* Gottes, der göttlichen Vorsehung, der Unsterblichkeit, aber auch des göttlichen Charakters der Bibel Gedanken vertreten, die zum Atheismus führen, oder so sittenlos leben, als ob es keinen Gott gibt, der mit Vergeltung droht. Das alles nennt man dann Atheismus.

Aus diesem Charakter der ersten geschichtlichen Darstellungen des „Atheismus" erkennt man, daß sie nicht zur Historie, sondern zur Polemik gerechnet werden müssen. Sie sind ein Teil der gegen das Freidenkertum und die beginnende Aufklärung gerichteten Bekämpfungsliteratur, die in reicher Fülle von der Mitte des 17. Jahrhunderts an in den lutherischen Kirchen Deutschlands hervortritt.

1) Scrutinium Atheismi Historico-Aetiologicum, Augsburg, 1663, p. 17 ff.

2) De origine, progressu et incremento Antitheismi seu Atheismi epistolaris dissertatio ad clarissimum virum Th. Spizelium Augustanum, Augsburg, 1669.

3) Historia universalis Atheismi et Atheorum falso et merito suspectorum, Hildesheim, 1725.

4) Ein Unterschied des Stoffes ergibt sich nur dadurch, daß Reimmann den Atheismus der ganzen Welt schildert und Reiser bereits mit Kain als erstem Atheisten einsetzt, während Mauthner sich auf das Abendland beschränkt.

Zunächst wurde der „Atheismus“ in den Disputationen an den Universitäten bekämpft[1]. Zu dieser Art des literarischen Kampfes traten gelehrte, in lateinischer Sprache verfaßte Abhandlungen, zu denen Leibniz einen der ältesten Beiträge geliefert hat, den Spizel auf Speners Veranlassung zum Druck brachte[2]. Seit Theophil Großgebauers Schrift „Präservativ wider die Pest der heutigen Atheisten“[3] wurde aber auch in deutscher Sprache die Bekämpfung des „Atheismus“ aufgenommen. Sehen wir von denjenigen Disputationen ab, die aus der Behandlung des dogmatischen Lehrstückes de Deo hervorgegangen sind[4], so ist es für Süddeutschland Spizel[5], für Norddeutschland Johann Müller[6], die als bedeutende Bekämpfer des „Atheismus“ aufgetreten sind[7]. Dieser hat sich in Hamburg aus den von englischen, holländischen, französischen, italienischen Reisenden eingeführten Schriften und von ihnen gehörten Aussprüchen, Spizel während seines Aufenthaltes in Holland davon überzeugt, welche ungeheure Gefahr dem religiösen Leben Deutschlands droht, wenn auch hier die in jenen Ländern schon heimischen freidenkerischen Gedanken um sich greifen. Auch die Schrift Großgebauers, des guten Kenners der englischen Literatur, ist vornehmlich gegen die auswärtigen Kritiker an der Bibel, wie Herbert von Cherbury und Thomas Hobbes gerichtet, die man gegnerischerseits wegen ihrer Kritik teils schon in England sel-

1) Die Zahl dieser Disputationen ist sehr groß; doch inhaltlich sind sie so abhängig voneinander, daß hier nur wenige angeführt zu werden brauchen.

2) Der Aufsatz ging an Boineburg, der ihn an Spener weitergab; dieser teilte ihn ohne Nennung des Verfassers Spizel mit, der ihn seiner Epistula ad Reiserum de eradicando atheismo, Augsburg, 1669, unter dem Titel Confessio Naturae contra Atheistas beifügte; vgl. G. E. Guhrauer, G. W. Freiherr von Leibnitz, 1846, I. Teil, S. 68.

3) Rostock, 1667, enthalten in den Drei Geistreichen Schriften Großgebauers.

4) Von großer Bedeutung wurden von ihnen Johann Adam Osianders „Exercitationes de notitia Dei innata, acquisita naturali“, Tübingen, 1654.

5) Außer den S. 228 Anm. 1 und S. 229 Anm. 2 genannten Schriften Spizels sind noch von ihm zu nennen: De Atheismi radice ad Virum nobil. et ampliss. Dn. Henricum Meibomium epistola, Augsburg, 1666, und die Abschnitte im Felix literatus, Augsburg, 1676, p. 89 ff., sowie im Infelix Literatus, ibid. 1680, p. 359 ff.

6) Atheismus devictus, Hamburg, 1672.

7) Nur vereinzelt finden sich Disputationen gegen den Atheismus, die vorher herausgekommen sind, so z. B. Dissertatio de Fulcris Atheismi sub praeside Chr. Colbio, Königsberg, 1655.

ber, teils auf deutschem Boden, direkt als „Atheisten“ gebrandmarkt hat, so wenig dieser Begriff insbesondere auf Herbert zutrifft. Um die deutschen Studenten vor den weithin beliebten Reisen nach diesen von der Aufklärung oder der Freidenkerei erfaßten Ländern zu warnen, schildern Spizel und Müller ausführlich den dort herrschenden „Atheismus“.

In der Tat ist ja die freidenkerische und aufklärerische Bewegung eine im Ausland entstandene Bewegung. Das gilt insonderheit von dem in ihr etwa vorhandenen wirklichen Atheismus, unter dessen Vertretern von seiten der deutschen lutherischen Apologeten des 17. Jahrhunderts denn auch die ausländischen scharf bekämpft worden sind. Die Hochflut atheistischer Gedanken nahm ihren Ausgang in den humanistischen Kreisen Italiens. Schon Melanchthon hielt den Italienern vor, daß sie darüber disputieren wollten, ob Christus oder Gott im Abendmahl ist, von dem sie nicht glaubten, daß er im Himmel ist. Da Melanchthon seinerseits an die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Fleisches glaubte, lehnte Bembo es ab, ihn für einen Gelehrten zu halten. Angelus Politianus, ein Domherr in Florenz, bekannte, daß er in seinem Leben niemals die Zeit schlechter verwandt hätte als mit dem Lesen der Bibel. Der Italiener Cosmus sagte zu den an seinem Sterbebett anwesenden Priestern: „Wißt ihr nicht, daß es weder Teufel gibt außer unseren Feinden, die uns in dieser Welt plagen, noch einen Gott außer den Regenten, die allein uns helfen können?“ In Italien ist auch der Verfasser der berüchtigten Schrift „De tribus impostoribus magnis“ zu suchen, deren Titel im 17. Jahrhundert bekanntlich Christian Kortholt aufgriff (1680), um Herbert, Hobbes und Spinoza als „Atheisten“ und „Betrüger“ zu brandmarken.

Die Humanisten am Hofe Franz' I. brachten den Atheismus nach Frankreich, dessen Ideen sich aber erst weiteste Kreise aneigneten, nachdem Vaninus in Paris für ihn gewirkt hat. Dieser hatte in Neapel mit dreizehn seiner Jugendfreunde den Plan gefaßt, als Apostel des Atheismus durch die Welt zu ziehen; dem Vaninus selbst fiel durch das Los Frankreich zu, wo er bis zu seinem Tode durch Henkershand mit größtem Erfolge seinem Auftrage nachkam. Denn für das erste Viertel des 17. Jahrhunderts wurde von einem französischen Schriftsteller die Zahl der Atheisten in Frankreich auf 60000 geschätzt, von denen 50000 nach der Angabe eines anderen Zeitgenossen allein auf Paris entfielen. In

Frankreich legten die Atheisten sich offen besondere Namen bei, um ihrer Verachtung der kirchlich gesinnten Bewohner Ausdruck zu verleihen. Sie nannten sich esprits forts, galants hommes, dégruez, und unter ihnen entstanden viele klassische Bezeichnungen des Aufklärungszeitalters wie die der Deisten [1] und der religio prudentum. Spizel weiß aus einem französischen Bericht von der nächtlichen Zusammenkunft der Atheisten in Paris zu berichten, in der Angriffe gegen das Christentum laut wurden, welche diejenigen Julians und Lucians weit übertrafen [2]. Müller gibt eine französische Äußerung wieder, nach der in Frankreich nur noch das niedere Volk sich zur Religion bekenne. Der Versuch von La Croze [3], die Berichte von M. Mersenne und Zacharias de Lisieux über die Verbreitung des Atheismus in Frankreich als übertrieben hinzustellen, darf als verfehlt angesehen werden. Wenn Mersenne als Fragen der Atheisten anführt: ubi est Deus tuus? Cur alium tibi fingis praeter rationem? An numen aliquod abest, si sit prudentia? so handelt es sich um wirkliche Gottesleugner.

In Holland bereiteten Socinianer, Arminianer, Cartesianer dem „Atheismus“ den Weg. Spinoza erschien dann nicht erst wegen der nach seinem Tode in seinen Opera posthuma 1677 veröffentlichten „Ethik“, sondern schon wegen seines „Tractatus theologico-politicus von 1670 als „ein Höhepunkt des Atheismus“. Diesen „libellus intolerabiliter licentiosus“, wie auch Leibniz ihn nannte, hat Müller 1672 in das Register der abscheulichen atheistischen Bücher aufgenommen.

Bei der Schilderung der atheistischen Bestrebungen in England schließen sich die deutschen Schriftsteller eng an Georg Horns Werk „De statu ecclesiae Britannicae“ an.

---

1) Marin Mersenne gebraucht die Bezeichnung sehr häufig als gleichwertig mit Atheisten; vgl. seine Werke L'impiété des Déistes, des Athées, Paris, 1624; Quaestiones celeberrimae in genesim, Paris, 1623. Für das Alter der Bezeichnung „Deist“ und ihre Verbreitung auf französischem Boden vgl. u. a. noch den Freidenkerkatechismus „Les Quatrains du Déiste ou l'Anti-Bigot“ (um 1622), aus dem Zitate bei Mersenne begegnen, und der vollständig von Fr. Lachèvre, Voltaire mourant, 1908, S. 99ff. abgedruckt ist.

2) Die Nachricht von der schola Atheorum in Paris begegnet auch in der deutschen Erbauungsliteratur; vgl. Scrivers Seelenschatz, Ausgabe Magdeburg-Leipzig, 1715, IV. Teil, S. 114f.

3) La Croze, Entretiens sur divers sujets d'histoire, Cologne, 1711, p. 398.

In **Deutschland** fehlte es zunächst völlig an eigenen Atheisten. Wenn fast im ganzen 17. Jahrhundert von den protestantischen Geistlichen über den in der Bevölkerung und an den Fürstenhöfen herrschenden „Atheismus" geklagt wurde, so ist darunter der praktische Atheismus zu verstehen, d. h. das sittenlose Treiben in allen Schichten der Bevölkerung, wie aus seiner Gleichsetzung mit dem Epikureismus hervorgeht. Wohl wurde manchmal in der Hitze dogmatischer Kämpfe der Gegner des „Atheismus" angeklagt, Enthusiasten wie Boehme, Weigel, Prätorius Breckling, Philosophen wie Taurellus und andere Schriftsteller wie Johann Steller aus *Leisnig*, der in einer Schrift das Verhalten des Pilatus im Prozeß *Jesu* verteidigt hatte [1], mußten über sich den Vorwurf des „Atheismus" ergehen lassen, ohne daß sich derartige Beschuldigungen auf die Dauer behaupten konnten. Erst in Matthias Knutzen [2] erhielt das protestantische Deutschland einen Atheisten, auf den selbst das Ausland aufmerksam wurde. Die unter dem Pseudonym Jenkin Thomasius in England herausgekommene Geschichte des Atheismus geht auf diesen Mann ausführlich ein [3], und der Franzose La Croze hat den berühmten Brief Knutzens, der eine kurze Darstellung seiner Anschauungen enthält, ins Französische übersetzt [4]. Ohne daß Knutzen sich zu erkennen gab, versuchte er in Jena und Altdorf 1674 von ihm verfaßte Schriften zu verbreiten, in denen er jede Bindung an äußere Autorität, auch die der Obrigkeit, ablehnt, das Dasein Gottes, des Teufels, die Unsterblichkeit der Seele leugnet, die Bibel für ein Fabelbuch hält. Der Mensch darf nur dem Gewissen (conscientia, im Sinne des gemeinschaftlichen Wissens und Gewissens vieler) gehorchen, vor dem alle Überlieferungen der Väter nicht bestehen können. Neben Knutzen verblaßt die Gestalt eines Studenten aus Glückstadt, der auf seiner Studierstube in Wittenberg seinem Leben ein Ziel setzte, da er den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele verloren hatte; dieser Mann schrieb doch kurz vor seinem Tode noch die Worte nieder: „Welcher Mensch

---

1) Stellers Pilatus defensus wurde freilich noch 1697 von Immanuel Weber, Beurteilung der Atheisterei, in ein Verzeichnis atheistischer Schriften aufgenommen.

2) Hermann Rossel in Theol. Stud. u. Krit. 1844, S. 969 ff. Vgl. Religion in Geschichte u. Gegenwart II, Sp. 1409 f.; Mauthner a. a. O. III, S. 161 ff.

3) Historia Atheismi breviter delineata, Altdorf, 1713.

4) Entretiens, p. 400 ff.



von gesundem Verstand kann an dem Dasein Gottes zweifeln!" Kritische Stellung zur Schrift und Leugnung der Unsterblichkeit fanden sich an manchem deutschen Fürstenhofe der Zeit und unter der städtischen Bevölkerung. Müller berichtet von Hamburg, daß er solche Äußerungen täglich hören müsse. Auch sonst trifft man hier und da einmal in den Schriften der Zeit eine Äußerung, die von einem „Atheisten" spricht, so z. B. in Scrivers Seelenschatz. Die Behauptung Knutzens von seinem großen, wirklich wie er atheistisch denkenden Anhang in Jena und in anderen deutschen Städten ist aber, wie schon damals Musaeus als Vertreter seiner Fakultät gezeigt hat [1], nichts als eitle Prahlerei, die jeder Grundlage entbehrt. Auch darf man keineswegs denjenigen, von dem die Zeit sagt, daß er keine Religion habe, für einen Atheisten halten. Vielmehr besagt dieses Urteil nur, daß der davon Getroffene gegen die *konfessionelle* Ausprägung der Religion indifferent war [2].

Der Umstand, daß in den deutschen lutherischen Gebieten der wirkliche Atheismus, von geringen Ausnahmen abgesehen, keine Verfechter gefunden hat, wurde für den Inhalt der deutschen Bekämpfungsliteratur bedeutungsvoll. Denn nur so läßt es sich verstehen, daß die deutschen Theologen so oft auf die Frage eingehen, ob es überhaupt Menschen geben könne, die ohne Regung des Gewissens zu den atheistischen Gedanken sich bekennen und an ihnen festhalten können [3]. Das ist geradezu die erste und grundlegende Frage, die in der damaligen deutschen Auseinandersetzung

---

1) Ablehnung der ausgesprengten abscheulichen Verleumdung ob wäre in der Fürstl. Sächs. Residenz und gesamten Universität Jena eine neue Sekte der sogenannten Gewissener entstanden und derselben eine nicht geringe Anzahl von Studiosis und Bürgern beigetan, 1674, ²1675.

2) Vgl. z. B. das Urteil eines Zeitgenossen über August den Starken: August, sagt man, hat die Religion verändert, ich würde es zugeben, wenn ich gewiß wüßte, daß er zuvor eine gehabt hätte. Es ist bekannt, daß er von Jugend auf ein kleiner Freigeist war, der nicht mehr glaubte, als was viele unserer Fürstenkinder insgemein zu glauben pflegen, nämlich, daß ein Gott im Himmel ist, sie aber als Fürsten auf Erden tun könnten, was sie wollten. Paul Haake, August der Starke im Urteil seiner Zeit und der Nachwelt, 1922, S. 17.

3) Vgl. neben der Schrift von J. Weber vor allem Tobias Wagner, Examen elencticum Atheismi Speculativi institutum, Tübingen, 1677, p. 5 ff. und Theorema Philosophicum de existentia Athei quod auspice Christi sub praesidio Christ. Donati subicit Caspar Waltherus, Wittenberg, 1682 (sehr selten, vorhanden auf der Darmstädter Landesbibliothek).

immer wieder angeschnitten wird. Die Stelle im Römerbrief, die von den Heiden aussagt, daß sie ohne Kenntnis des Gesetzes Gottes doch sittlich handeln, weil dieses in ihr Herz geschrieben ist, bietet die Grundlage für die Behauptung, daß der Mensch wohl die Gotteserkenntnis in seinem Innern unterdrücken, aber nicht ausrotten kann. Die angeborene Gotteserkenntnis gilt als ein residuum des durch den Sündenfall verlorenen Ebenbildes Gottes. Zwei englische Schriften, die durch Erzählungen vom Lebensschicksal zweier Menschen diese Anschauung zu begründen suchen, fanden deshalb in Deutschland weiteste Verbreitung[1]. Die eine gibt einen Bericht vom Leben eines englischen Grafen, der auf atheistische Gedanken kommt, aber der Stimme seines Gewissens folgend, als gläubiger Christ stirbt; die andere schildert die Gewissensqualen eines auf dem Sterbebett liegenden Atheisten, dem es zum Bewußtsein kommt, was er von sich gestoßen hat. Dem Einwurf, daß Atheisten wie Godefried a Valle, Vaninus ohne jedes Zeichen von Reue gestorben sind, begegnet man dadurch, daß man durch stolze Worte sich nicht blenden lassen dürfe, da man niemand ins Herz sehen könnte. Auch gebe es verstockte Menschen, welche die Wahrheit nicht zugeben wollen. Außerdem könne Gott, wie man ausführt, die Menschen wegen ihrer Freveltaten der Wohltat der natürlichen Gotteserkenntnis berauben, damit sie nicht merken, in welcher Gefahr sie mit ihrer Gottesleugnung schweben.

Socinianer, Arminianer und vor allem die neue antischolastische Erkenntnistheorie und Psychologie John Lockes kämpften freilich gegen die Lehre von der angeborenen Gotteserkenntnis. Sie begründeten ihre Anschauung mit der Mannigfaltigkeit der Gottesvorstellung, wie sie selbst bei Anhängern derselben Religion besteht, und sind bestrebt, das argumentum e consensu gentium zu erschüttern, indem sie den Nachweis zu erbringen suchten, daß es religionslose Völker gibt. Durch die Entdeckungen hatte sich der Blick der abendländischen Kulturwelt geweitet; eine Fülle von Reisebeschreibungen und Schilderungen der entdeckten Gebiete kam

---

1) Gilbert Burnet, Bericht vom Leben und Ende des durch göttliche Gnade bekehrten weltbekannten Atheisten Grafen John v. Rochester, Halle 1698 (Ich kenne noch drei andere Ausgaben). Ferner: Der verzweifelnde Atheist, das ist, ein erschreckliches Exempel von einem Atheisten, welcher von der christlichen Religion abgefallen und zu London in Verzweiflung gestorben, Leipzig 1696.

heraus, die auch von den religiösen Kulten handelten. Mancher Schriftsteller stellte dabei mit Erstaunen fest, daß einzelne Völker weder Tempel, noch Priester, noch Opfer kannten. So bildete sich die Meinung, daß es auf den Antillen, in Brasilien, Kanada, Guinea sowie am Kap der Guten Hoffnung religionslose Völkerschaften gibt. Lockes Essay, Buch 1, Kap. 3_9, 4_8f. zeigt, welche Rolle diese Reisebeschreibungen in der Kritik der „angeborenen Ideen", insbesondere auch der Lehre von der angeborenen Gotteserkenntnis gespielt haben.

Die deutschen Theologen bekämpften mit allem Nachdruck diese Anschauung, deckten die Widersprüche in den Reiseberichten auf, enthüllten die Leichtfertigkeit, mit der solche Behauptungen aufgestellt worden waren. Den Höhepunkt des damaligen Kampfes für den auf die Übereinstimmung aller Völker gegründeten Gottesbeweis bildet die Schrift von Johann Ludwig Fabricius: Apologeticum pro genere humano contra Atheismi calumniam[1]. In bewegter Rede widerlegt Fabricius einen Freund, der für das Vorhandensein religionsloser Völker eintritt. Auch im Altertum, meint dieser, sei erst nach und nach die Gottesvorstellung durchgedrungen. Herodot berichte von den Pelasgern, daß sie den Gottesglauben von den Ägyptern übernommen haben; nach Livius führte Numa bei den Römern die Religion ein; Cäsar erzähle von den alten Deutschen, daß sie weder Priester noch Opfer gehabt hätten. Ausgerüstet mit einer glänzenden Kenntnis der antiken Literatur, stellt Fabricius die Zeugnisse der antiken Schriftsteller einander gegenüber, spielt z. B. Tacitus gegen Cäsar aus oder widerlegt durch andere Auslegung der angeführten Stellen die Begründung seines Freundes. Ebenso glänzend bestreitet er die Annahme, daß es in den neuerlich entdeckten Gebieten religionslose Völker gibt. Wie kann dieser oder jener Schriftsteller über die Religion eines Volkes urteilen, dessen Schiff nur wenige Tage an der Küste vor Anker lag, und der die Sprache der Völkerschaft nicht verstand! Wie kann man den Brasilianern den Gottesglauben absprechen, die doch überzeugt sind, daß die schlechten Menschen nach dem Tode zu einem Dämon eingehen werden, der sie quälen wird! Schließlich erneuert Fabricius noch den alten Satz, daß eine Gemeinschaft ohne Religion nicht be-

1) 1682. Enthalten in seinen Opera omnia, hrsg. von J. H. Heidegger, Tiguri, 1698, p. 119—142.

stehen kann. Der Mensch hat die Neigung, sich zusammenzuschließen; und wir erkennen, daß die Menschen mit derselben Naturgewalt, die sie zur Gemeinschaft treibt, auch zur Religion getrieben werden.

Mit diesen Worten greift Fabricius bereits in das dritte Problem hinein, an dessen Lösung die deutschen Theologen damals im Kampf gegen den „Atheismus" gearbeitet haben. Es handelt sich um die Bedeutung der Religion für den Staat und das sittliche Handeln des einzelnen Menschen. Erst durch Pierre Bayles „Pensées sur le comète" trat diese Frage in den Brennpunkt literarischer Kämpfe. Vor ihm hatte sich kein Widerspruch geregt, wenn Schwelgerei, Zügellosigkeit, Treulosigkeit, Gewalttätigkeit als Kennzeichen des Atheismus angeführt wurden[1]. Bayle wies nun auf das reine Leben vieler antiken Philosophen hin, deren Lehren er doch für atheistisch hielt. Um seine Meinung aber nicht durch die immerhin bestrittene Annahme des Atheismus jener Männer zu belasten, bringt er in seiner „Continuatio Cogitationum de Cometa" den Satz, daß Spinoza, über dessen atheistische Gesinnung kein Zweifel bestehe, doch ein sittenreines Leben geführt hat. Die Bekämpfung dieser Anschauungen Bayles haben sich viele Disputationen zur Aufgabe gesetzt[2]. Sie wurde den Theologen sehr erschwert, denn die scharfe Kritik an den sittlichen Verhältnissen in Deutschland, die sie selbst in ihren Predigten und Reformschriften geübt hatten, konnte ihnen mit Recht entgegengehalten werden. Die Entgegnung, an der sich auch Seckendorf in den Zusätzen zum „Christenstaat" beteiligt hat[3], pflegt viele Hinweise auf Zeugnisse

1) Vgl. u. a. Exercitationes contra Atheos de aeterna divinae existentiae et providentiae veritate Studio J. Bircherodii, Hafnia 1660: I. Fides, iustitia, omnes virtutes tolluntur, ubi Atheismus invalescit. Succedunt vitia: invidia avaritia luxuria libido licentia perfidia violentia tyrannis omnia scelerum genera, und vor allem p. 15 ff.: De notis Atheorum.

2) Es handelt sich vornehmlich um folgende Schriften: De Atheismo et in se foedo et humano generi noxio sub praes. Joh. G. Pritii disputabit J. Fr. Voigt, Leipzig, 1693; An Atheismus necessario ducat ad corruptionem morum sub praes. Zach. Grapii disp. Abr. Henr. Grosse, Rostock, 1697; Disputatio moralis de damno Atheismi in Republica quam sub praes. Joh. Georg Abicht offert J. A. de Loos, Leipzig, 1703; De Atheismi eversione disput., quam sub praes. Joh. Barth. Niemeiero examini submittet Henr. Petri, Helmstädt, 1689.

3) Seckendorf handelt bereits im 1. Buch: Von dem Christentum an sich selbst wie es wider Atheisten, Deisten, Heuchler durch außerordentliche Gründe zu behaupten, vgl. Addit. zu I.

von Schriftstellern, die den Zusammenhang von Religion und Handeln betonen, zu bringen, und als Gegenstück verweist man etwa auf Hobbes' Lehre vom Status naturalis, der keine Religion voraussetzt, und der demzufolge im Kampfe aller gegen alle bestehe. Dazu treten noch andere Einwände, wie daß man dem Eid beim Atheisten keinen Glauben schenken könne, oder daß durch die Beseitigung der Grundlage der Gerechtigkeit, die in Gott ruht, diese selbst falle. Freilich kommt in die Polemik gerade an diesem Punkte eine gewisse Unsicherheit hinein, da man nicht übersehen kann, daß auch der Atheist oft nicht so arg ist, wie er folgerichtig sein müßte. Seckendorf greift zur Erklärung auf die Lehre von der angeborenen natürlichen Gotteserkenntnis zurück. „Der Mensch", sagt er, „der sich ohne Scheu für einen Atheisten ausgibt und doch recht tut und sich in der menschlichen Gesellschaft wohl verhält, der ist nicht so arg, als er sein will. Denn eben das Gute, so er tut, kommt zugleich aus einer innerlichen Erkenntnis einer Verbindung und Schuldigkeit her, welche in effectu von Gott und dem göttlichen Naturlicht bewirkt wird."

Die Aktualität dieser Atheismusfrage spiegelt sich naturgemäß auch in den dogmatischen Systemen des 17. Jahrhunderts. Vergleichen wir die damals größten dogmatischen Werke, die Loci Johann Gerhards (1610—1622) und das Systema Abraham Calovs (1655—1677), so stoßen wir bei letzterem im Lehrstück von Gott auf umfangreiche Erweiterungen, in denen Calov auf die in der atheistischen Literatur behandelten Probleme mit Ausnahme des zuletzt genannten eingeht, obwohl die hier in Betracht kommenden Bände seines Systema noch vor dem Aufflammen des antiatheistischen Hauptkampfes erschienen sind. Aus den Erscheinungsjahren der von uns im Vorstehenden berücksichtigten Disputationen ergibt sich, daß dieser Hauptkampf erst in die siebziger und die neunziger Jahre des 17. Jahrhunderts fällt, was sich ohne Frage aus der Chronologie der aufklärerischen bzw. atheistischen Bewegung im Ausland erklärt. In die siebziger Jahre fällt auch die antispinozistische Polemik. Kaum waren die Werke Spinozas erschienen, da eröffneten Christian Kortholt und Johann Musaeus den Kampf gegen ihn. Während Kortholt in seiner 1680 erschienenen Schrift „De tribus impostoribus" die Verwandtschaft der Gedanken Spinozas mit Herbert von Cherbury und Hobbes nach-

weist[1], beschränkt sich Musaeus in seiner 1674 herausgekommenen Schrift auf die Widerlegung des Tractatus Theologico-Politicus, die ein so trefflicher Kenner der polemischen Literatur wie Johann Georg Walch für eine der gründlichsten gegen Spinoza gerichteten Schriften hält[2]. Im Jahre 1677 wurde in Wittenberg über den neuen Gottesbeweis Descartes' disputiert[3], und erschien in Altorf Joh. Chr. Sturms „Dissertatio de Cartesianis". In die neunziger Jahre fällt der 1697 dem Jenenser Kettner erteilte Auftrag, über die mit dem Atheismus zusammenhängenden Streitigkeiten in Holland Vorlesungen zu halten, aus denen dann sein Werk *Religio prudentum* hervorgegangen ist[4]. Unter dem Vorsitz von Zacharias Grape wurde in Rostock ein ganzer Zyklus von Disputationen über die von mir angeführten Fragen abgehalten[5].

Für die Bekämpfung des Atheismus wurde von den deutschen Theologen auch die apologetische Literatur herangezogen, die im Ausland zur Befriedigung des dort naturgemäß früher empfundenen Bedürfnisses nach Auseinandersetzung mit dem Atheismus veröffentlicht worden war. Der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts gehörten zwei große ausländische Werke gegen den Atheismus an; es sind die „Quaestiones in genesim" des französischen Mönches Mersenne[6] und die Disputationen über den Atheismus von G. Voetius[7]. Mersenne verbreitete in seinem Werke das trübe, oben berührte Bild von den religiösen Verhältnissen in Frankreich; Voetius war der erste, der einen geschichtlichen Abriß der atheistischen Bestrebungen vom Altertum bis auf seine Zeit gab und im Kampfe gegen Socinianer und Arminianer für die Lehre von der angeborenen Gottesvorstellung und den Beweis e consensu gentium eintrat. Die gesamte deutsche Literatur ist von diesen beiden großen

---

1) 2. Auflage erschien 1700.

2) Johann Musaeus, Examen tractatus theologico-politici, Jena, 1674; vgl. Walch, Einleitung in die Religionsstreitigkeiten außer der Ev.-luth. Kirche V, p. 170.

3) Exercitatio academica de Atheismo opposita imprimis Renato des Cartes et Matthiae Knutzen quam sub praes. M. Valentino Greissing examini sistit Georg Tutius, Wittenberg, 1677.

4) Exercitationes Historico-theologicae de religione prudentum, 1701.

5) Siehe z. B. S. 236 Anm. 2, ferner S. 244 Anm. 3.

6) Siehe oben S. 231 Anm. 1.

7) Gisb. Voetius, Disputationes Selectae I, De Atheismo, p. 114ff. Gehalten 1639; mir liegt die Ausgabe von 1648 vor.

Werken abhängig. Erst in den letzten beiden Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts wurde dann auch die englische apologetische Literatur für das protestantische Deutschland bedeutungsvoll, zum Teil erst nachdem das Bedürfnis sich eingestellt hatte, auch die breiten Massen des Volkes in leichtverständlicher Form mit dem Atheismus vertraut zu machen. Die erste derartige englische Schrift, die 1683 ins Deutsche übertragen wurde, ist Mathaeus Hales Werk „Der erste Anfang oder das ursprüngliche Herkommen des menschlichen Geschlechts", das mit Gründen der Vernunft nachweist, wie diese Welt und ihre Bewohner auf eine Schöpfung zurückgehen müssen, die ihrerseits einen Gott als persönlichen Urheber fordert[1]. Richard Bentleys berühmte Acht Reden zur Widerlegung des Atheismus vom Jahre 1692, die Jablonsky 1696 lateinisch übersetzt herausgab, fanden erst 1715 eine Verdeutschung[2]. Überhaupt wurde erst im ersten Viertel des 18. Jahrhunderts eine Fülle von englischen apologetischen Schriften dem deutschen Volke zugängig gemacht, die fast ausschließlich Erläuterungen des teleologischen Gottesbeweises enthalten[3].

Dieser Einfluß der ausländischen Literatur schließt aber die geistige Selbständigkeit der deutschen lutherischen Apologetik keineswegs aus. Die deutschen Theologen haben Mersenne und Voetius[4] benutzt, obwohl jener als katholischer Mönch in der Persönlichkeit Luthers und Flacius die Veranlassung des hereingebrochenen Atheismus sah und den Protestanten alle Schuld an dieser Teufelslehre beimaß, während Voetius zu den strengsten Calvinisten gehörte. Sie haben schon deshalb die Gedanken der ausländischen Theologen nicht inhaltlich übernommen, sondern ihre persönliche Stellungnahme gewahrt. So hielten sie sich fast alle von den Spielereien Mersennes, der nicht weniger als 36 Beweise für das Dasein Gottes liefert, fern. Zwar handelt ein Tobias Wagner in seinem Werke de Statii, Scoti, Algazelis, Mersennis argumentis. Doch urteilt er

1) Übersetzt von Heinrich v. Schmettan, Cölln a. d. Spree 1683. Der englische Titel lautet: The Primitive Origination of Mankind considered and examined according to the Light of Nature.

2) Von Christoph Matthäus Seidel, Hamburg, 1715: „Die Torheit und Unvernunft des Atheismus".

3) Siehe Alexander Kästner, Versuch einer Geschichte des teleologischen Gottesbeweises von der Renaissance bis zur Aufklärung, Berner Dissert. 1906.

4) Vgl. Morhofs Urteil über diese Abhängigkeit: Polyhistor III, l. V, p. 48f.

über sie: Satisfaciunt intellectui bene disposito. Num autem omnia et singula etiam Atheis veritatem hanc in justitia detinentibus satisfacient, scripta eorum loquuntur[1]. Deshalb bringt er in seinem Werke noch einen besonderen Abschnitt de solidissima refutandi Atheos methodo, qua ex effectu causa, ex operibus opifex demonstratur[2]. Nur Spizel lobt den Franzosen wegen der Leistung, die er in der Ausarbeitung einer solchen Zahl von Gottesbeweisen vollbracht hat[3]; doch scheint er nur deren kurzen Auszüge zu kennen, die Voetius gegeben hat. Auch der die Apologetik zu sehr erleichternden Anschauung des letzteren, daß stets das Gewissen dem Atheismus widerspräche, schloß sich nur Calov an, während andere lutherische Theologen wie Hülsemann, Scherzer, Wagner berücksichtigten, daß wohl jemand sein Gewissen so unterdrücken könnte, daß er dessen Widerspruch nicht mehr verspürte. Als Christian Thomasius sich in seinem Kampf gegen die angeborenen Ideen auf Pufendorf berief, dem das erste Lob wegen Widerlegung dieses Irrtums gebühre, mußte er sich sofort von den Theologen sagen lassen, daß Pufendorf nicht als erster diese Lehre angegriffen hätte, sondern der Jenenser Caspar Ebel[4].

Man lese ferner die dürftigen Ausführungen des Voetius, mit denen er das umstrittene Argumentum e consensu gentium stützen will. Damit ist ein Punkt berührt, an dem die deutsche lutherische Apologetik bedeutend solider zu Werke ging, — zugleich ein Problem, dessen Erörterung damals die religionsgeschichtliche Forschung sichtbar angeregt hat. Um die Quellen selbst kennen zu lernen, wurden damals zunächst mehrere religionsgeschichtliche Werke des Auslands ins Deutsche übertragen[5]. Sie betonen fast ausschließlich,

1) p. 18f. der S. 233 A. 3 genannten Schrift. 2) p. 22f.

3) De eradicando Atheismo, p. 51ff.

4) Controversias de Atheismo recentiores praeside M. Joh. Herm. v. Elswich excutiet M. Joh. Sigism. Buchwaldus, Wittenberg 1716, p. 14.

5) Alexander Rossen, Unterschiedliche Gottesdienste in der ganzen Welt, denen Bernhardi Varenii kurzer Religionsbericht von mancherlei Völkern beigefügt. Anhang Christoph Arnolds Etliche Altsächsische Wochen- und andere deutsche Götzenbilder betreffend, Heidelberg 1674; Abraham Rogers Offene Tür zu dem verborgenen Heidentum oder wahrhaftige Vorweisung des Lebens und der Sitten samt der Religion und dem Gottesdienst der Bramines ... samt Christoph Arnolds Auserlesenen Zugaben von den Asiatischen, Africanischen und Americanischen Religionssachen, so in XL Capitel verfaßt, Nürnberg 1663.

daß sie die irrige Meinung zerstören wollen, als ob die Heiden ohne Gott und Gottesdienst in den Tag hinein lebten[1]. Aber auch hier begnügt sich die deutsche lutherische Apologetik nicht mit dem, was die ausländische Apologetik oder Geschichtschreibung erarbeitet hat. Spizel selbst schrieb ein Werk über die Literatur der Chinesen[2]; aus seinem Freundeskreise gingen Monographien über Zoroaster und Konfutse hervor[3]. Bei Großgebauer zeigt sich bereits Interesse für vergleichende Religionsgeschichte[4]. Neben der religionsgeschichtlichen Forschung erhielt übrigens auch die Disziplin der Kirchengeschichte mannigfache Anregungen. Die deutschen Theologen wurden durch die Bezeichnung Atheist auf die ersten Jahrhunderte der christlichen Kirchengeschichte gewiesen, in denen die Christen selbst ἄθεοι genannt worden waren; Christian Kortholt z. B. schrieb unter dem Titel „Paganus obtrectator“ eine Abhandlung über die Verleumdung der Christen durch die Heiden[5]. Wer die Menge von Zitaten aus den Kirchenvätern überblickt, die von den deutschen Theologen angeführt werden, sei es um die alten Gottesbeweise zu stützen, sei es um den Zusammenhang von Religion und Moral zu betonen, der sieht, wie sehr durch den Streit auch das Studium der Schriftsteller des kirchlichen Altertums befruchtet wurde.

---

1) Ross., „Wie können die Atheisten der Schmach und Schande entgehen, wenn sie dieses Buch lesen, worin sie sehen werden, es sei kein Volk dermaßen greulich gewesen, daß es eine Gottheit geleugnet und alle Religion verworfen hätte“ (Vorrede). Varenius behauptet zwar das Vorhandensein religionsloser Völker, doch kommen ihm selbst bei den Brasilianern Bedenken, ob diese Anschauung richtig ist. Arnold in der Vorrede zu Rogers Buch: „Dennoch zu allen Zeiten zwar etliche Fünklein und Strahlen der göttlichen Wahrheit unter den Heiden gewesen und haben auch merklich geschienen, allein wie Tertullian redet: naturali jure non familiari, de longinquo, non de proximo.“

2) De re literaria Sinensium commentarius, Lugd. Batav. 1660.

3) Joh. Henr. Ursinus, liber de Zoroastre, Hermete et Sanchoniathone, 1661; Idem: Confucii scientiae Sineuses, 1687.

4) Präservativ c. 15, wo er zur Schöpfung, Sintflut, Turmbau, Opferung Isaaks, Weib Lots heidnische Parallelen bringt, die für die Wahrheit der biblischen Berichte zeugen sollen.

5) Kiel 1698. In De tribus impostoribus bekämpft er Hobbes' Anschauung: „Religio philosophia non est, sed in omni civitate lex, et propterea non disputanda est, sed implenda“ mit dem Einwand, daß gerade die ersten Christen unter diesem Grundsatz hätten schwer leiden müssen, p. 64 ff.

Grunde fort, den die Arbeit der ihnen vorangegangenen Jahrzehnte gelegt hatte, und zeigen damit zugleich auch ihre apologetische Einstellung bei Betonung der Theologia naturalis, so entfernten sie sich freilich in einer anderen den Atheismus betreffenden Frage völlig von der Meinung der Theologen des 17. Jahrhunderts. Indem sie die weite Erklärung des Begriffes Atheismus ablehnten, schritten sie zur Verteidigung der Männer, die nach ihrer Meinung grundlos des Atheismus verdächtigt worden waren. Ich erinnere hier nur an die Ehrenrettung des Vaninus durch Thomasius [1] und die Befreiung der antiken Philosophie vom Vorwurf des Atheismus durch Hasaeus [2]. Dabei erkannten die Vertreter der Aufklärung, wie gering im Verlauf der vorhergehenden Jahrhunderte die Zahl der wirklichen Atheisten gewesen ist. Die eigene positive Stellung der deutschen Aufklärer zur Gottesvorstellung, überhaupt ihre im allgemeinen dem Radikalismus abholde Art, läßt sich ohne Beachtung der im Vorstehenden geschilderten Entwicklung der Apologetik des 17. Jahrhunderts nicht voll verstehen. Hier liegen die inneren Gründe, daß diese Männer der von ihnen getragenen Bewegung einen ganz anderen Charakter verliehen haben, als ihn die französische Aufklärung zeigt [3].

---

1) Cautelae circa praecognita Jurisprudentiae in usum Auditorii Thomasiani, Halae Magdeb., 1710, p. 191 f. not. u.

2) Jacob Hasaeus, de gentilium Philosophis Atheismi falso suspectis, Bremen, 1716. Vgl. auch Atheismi falso suspectos praes. Joh. Christoph. Wolfio vindicavit Petr. Ad. Boysen, [2]Wittenberg, 1717.

3) Als Literatur für die gesamte Arbeit kamen neben dem Artikel Atheisterei in Zedlers Universallexikon und Walchs „Religionsstreitigkeiten außer der luth. Kirche“, V. Band in Betracht: Joh. Franz Buddaeus: Theses Theologicae de Atheismo et Superstitione, Jena 1717; Zacharias Grape: Systema novissimarum Controversiarum, Rostock-Neubrandenburg 1746, und die schon S. 240 Anm. 4 angeführte Schrift von Joh. Herm. v. Elswich.

Literarische Berichte und Anzeigen[1]

Allgemeines und Gesamtkirchengeschichte

v. Franks Vademecum für angehende Theologen hat R. H. Grützmacher gekürzt in 3. Auflage herausgegeben (Leipzig, Deichert, 1923, 253 S.). Er hat ihm den Charakter eines überwiegend seelsorgerlich eingestellten Führers des angehenden Theologiestudierenden und zugleich innerhalb des wissenschaftlichen Teiles auch den eines Warners vor Neologie, Ritschlscher Theologie u. dgl. belassen. *Daß ein* Systematiker diese Einführung in das Studium geschrieben *hat, ist an* den das Ganze beherrschenden systematisch-theologischen Ausführungen, aber auch innerhalb der dahinter zurückstehenden der historischen Theologie geltenden Abschnitte zu spüren; der Einheitsgedanke hemmt das Studium der historischen Entwicklung, insbesondere der über das 16. und 17. Jhd. hinausgehenden (vgl. G.s Loblied der Konkordienformel und der Dogmatik des 17. Jhd.s auf S. 162—170), allzusehr.

Daß die Theologische Literaturzeitung seit dem vorvorigen Jahr ein *Bibliographisches* Beiblatt unter der Redaktion des Göttinger Priv.doz. Lic. Kurt Dietrich Schmidt herausgibt (Leipzig, Hinrichs), läßt das Eingehen des Theologischen Jahresberichts und seiner Bibliographie wenigstens etwas verschmerzen. Der im wesentlichen auf die Neuerscheinungen d. J. 1921, soweit sie nicht schon in der ThLz. selber gebucht waren, bezügliche 1. Jahrgang, 1922 (209 S.) bot von Nr. 811 bis 3946 Kirchengeschichtliches mit Einschluß der der Gegenwart geltenden Literatur, die freilich nur schwer und unregelmäßig gegen die Bibliographie der systematischen und praktischen Literatur abgegrenzt werden kann. Der 2. Jahrgang, 1923, enthält zwei Halbjahrsbibliographien, deren erste mit der Literatur bis Ende Juni 1922 16 Hefte umfaßt (128 S.), darin Nr. 750 bis 2628 kirchengeschichtlich, während der zweite Halbband, dem die Gesamtregister beigegeben sind (S. 129—290), die Literatur der zweiten Jahreshälfte 1922 bucht (Nr. 4035—6109 KG.). Auch der erste Halbband des laufenden *3.* Jahrgangs, 1924, liegt bereits vor (89 S.). Er hat die aus dem ersten Halbjahr 1923 stammende Literatur (Kirchengeschichtliches in Nr. 615—2022) gebucht. Diese Bibliographie schreitet also ein Jahr hinter der Veröffentlichung der betreffenden Neuerscheinungen her; anders ist ja auch eine systematisch geordnete, die Produktion eines Jahres zusammenfassende Bibliographie, zumal auf deutschem Boden, wo uns die ausländische Literatur noch immer nur sehr langsam bekannt wird, kaum zustandezubringen.

---

1) Bücher, Zeitschriften und Einzelaufsätze, deren Anzeige gewünscht wird, bitten wir regelmäßig an den Verlag Friedrich Andreas Perthes A.-G. in Gotha „für die ZKG." einzusenden.

Die auch an Vollständigkeit der Bibliographie der ThLz bei weitem überlegene **Bibliographie** der Löwener **Revue d'Histoire Ecclésiastique** bucht allerdings die Neuerscheinungen wenigstens teilweise schneller, ordnet aber nicht nach Jahren und erschwert die Übersicht, indem sie der Revue grundsätzlich als Vierteljahrsbibliographie beigegeben wird; nur durch diese beiden Nachteile gewinnt sie den Vorteil schnellerer Buchung. Wie sehr wir übrigens auf sie angewiesen sind, empfindet man vielleicht am stärksten gegenüber dem nun auch vollständig vorliegenden, ausschließlich bibliographischen **Band XVI** (Louvain, Librairie Universitaire, 1923/24), der die Kriegslücke füllt und einheitlich zusammengefaßt die **Bibliographie de 1914—1919** bringt, an die sich dann in der oben berührten Weise die Bibliographien der *gleichfalls* vorliegenden **Bände XVII** (1921), **XVIII** (1922) und **XIX** (1923) *anschließen*. Bd. XVI enthält 13 938 Titel auf 860 Seiten (mit beigegebenen *Registern) und* bietet endlich eine vollständige Bibliographie der uns bisher vielfach *nur lückenhaft* bekannten Literatur jener Jahre mit Einschluß übrigens der ja von der RHE. stets mitgebuchten Rezensionen. Band XVII hat 5581 Titel, XVIII deren 7082, XIX 7023. Die Titelzahl illustriert die sich steigernde Produktion. Man hat übrigens den Eindruck, daß der Revue ihrerseits die deutsche Literatur der letzten Jahre auch erst allmählich vollständig bekannt wird.

Die in der **Harvard Theological Review** (s. vorigen Jahrgang S. 86) begonnene Bibliographie für 1914—1920 ist inzwischen weitergeführt worden. In Bd. XV, 4, S. 323—405, gab Gustav Krüger in derselben Weise eine Auswahl aus der das Mittelalter, in Bd. XVII, 1, S. 1—50, aus der die Reformation und Gegenreformation behandelnden Literatur der genannten Jahre, stets mit kurzer Inhaltsangabe.

Die schnelle bibliographische Berichterstattung vor allem über die deutschen Neuerscheinungen durch Titelangabe und ganz kurze inhaltliche Charakteristik hat sich das seit 1850 bestehende, aber jetzt in dieser Weise umgestaltete **Literarische Zentralblatt für Deutschland** (Leipzig, Ed. Avenarius) zu seiner Hauptaufgabe gewählt; die eigentlichen Besprechungen treten demgegenüber jetzt zurück. Das Blatt erscheint in dieser Neugestalt seit 1. Januar d. J. wieder; bisher liegen 11 Nummern vor. Religionswissenschaft behandelt darin der neue Leipziger kirchenhistorische Privatdozent Hans Leube, der, wie es auch in den anderen Disziplinen üblich ist, auch die Zeitschriftenliteratur aufmerksam berücksichtigt. Ausländisches wird in Auswahl geboten.

Je schwerer dem einzelnen in Deutschland heutzutage die Bücherbeschaffung wird, desto wichtiger werden wissenschaftliche Forschungsberichte, die auch weiteren theologisch interessierten Kreisen eine regelmäßige, systematisch angelegte, nichts Wichtiges übersehende Übersicht über die neueren Forschungsergebnisse bieten. So sollten auch die kirchengeschichtlichen Hefte der **Theologie der Gegenwart** (Leipzig, Deichert) zugeschnitten sein, und sich nicht, wie es wohl geschieht, auf Besprechung zugesandter Schriften beschränken, auch diese nicht bloß lose aneinanderreihen. Die neuesten Hefte, Jahrgang XVI, 1922, dessen Erscheinen der frühere Referent für die KG. seit der Reformation, Hermann Jordan, übrigens nicht mehr erlebt hatte, und XVII, 1923, bringen grundsätzlich eine zu begrüßende Neuerung, daß sie nämlich fortan auch größere Zeitschriftenaufsätze berücksichtigen wollen, machen davon aber viel zu wenig Gebrauch. Richtig angelegt, könnten diese Hefte eine sehr wichtige Ergänzung zu den bloßen Rezensionsorganen werden. Vielleicht bringt der laufende Jahr-

gang, in dem die ThGg. zum erstenmal als Monatsschrift erscheint (Januar: Philosophie und Allgemeines Geistesleben; Februar: Kultur, Religion, Theologie. Beides von R. H. Grützmacher) auch in der genannten Hinsicht eine Änderung. Für Kirchengeschichte sind die Hefte für Juli bis Oktober vorgesehen. Referenten sind Gg. Grützmacher und H. Preuß.

Eine Reihe von Einzelgebieten haben neuerdings wieder bibliographische Behandlung gefunden: Von der Religionsgeschichtlichen Bibliographie, die Carl Clemen in Verbindung mit dem Archiv f. Relwsssch. und der Ztschr. f. Missionskunde u. Relwisssch. eingerichtet hat, erschienen zuletzt gemeinsam Jahrgang VII und VIII, 1920/21 (Leipzig, Teubner, 1922, 77 S.); die Motive für die nur knappe Auswahl über das Christentum (S. 26f. 57f.) sind nicht recht durchsichtig. Eine christlich-archäologische Bibliographie und Zeitschriftenschau für 1914 bis 1920 gibt J. P. Kirsch in dem für die Jahre 1916—22 geltenden 30. Band der Römischen Quartalschrift für christl. Altertumskunde u. für Kirchengeschichte (S. 107—125. Freiburg, Herder, 1922), die mit diesem Band ihr Erscheinen wieder begonnen hat. Viel Kirchengeschichtliches enthalten auch Karl Schellhas' Nachrichten aus der historischen Literatur Italiens 1914—1921 (im Neuen Archiv 44, 1923. Berlin, Weidmann). Für die byzantinische Geschichte bringen die jetzt im 4 Jahrgang erscheinenden, von Nikos A. Bees im Selbstverlag (Berlin-Wilmersdorf, Weimarische Str. 19) herausgegebenen Byzantinisch-Neugriechischen Jahrbücher regelmäßig bibliographische Notizen und Nachrichten. Dasselbe geschieht für die alte lateinische christliche Literatur durch die Revue Bénédictine in ihrer von B. Capelle geleiteten regelmäßigen Beilage: Bulletin d'ancienne littérature chrétienne latine (zuletzt in Bd. 36, 1, 1924, S. 81*—112*). Hervorzuheben ist endlich die Liturgiegeschichtliche Bibliographie im Liturgiewissenschaftlichen Jahrbuch (s. unten S. 251f.) und der Missionsbibliographische Bericht, den Robert Streit regelmäßig in der kath. „Ztschr. f. Missionswissenschaft" (Münster) erstattet. Zscharnack.

Auf die beiden, für die alte Kirchengeschichte wichtigen Artikel des Bulletin of the John Rylands library, Manchester, Vol. 7, Nr. 3 (August 1923) hat G. Krüger in der Theolog. Literaturzeitung 1923, S. 431 f., aufmerksam gemacht. W. M. Calder, Philadelphia and Montanism, S. 309—354, stellt die phrygischen christlichen Inschriften zusammen und zeigt, daß die mit den Worten χριστιανοὶ χριστιανοῖς versehenen auf montanistischen Ursprung deuten; er untersucht die christlichen Schriften (Briefe der Apokalypse, Ignatius, Martyrium Polycarpi) und weist in ihnen den Montanismus vor Montanus nach. Das Ganze ist eine sehr bemerkenswerte Untersuchung der Anfänge des Montanismus und dankenswerte Verwendung der bisher viel zu wenig gewürdigten christlichen Inschriften Kleinasiens. Die wichtigsten Grabsteine werden in Abbildungen wiedergegeben. — Mit der Entdeckung einer altchristlichen Apologie überrascht Rendel Harris, S. 355—383: A new christian Apology. Ähnlich wie in dem Roman Barlaam und Josaphat die Apologie des Aristides, so sei in die Geschichte der hl. Katharina (Migne Patr. Gr. 116) eine altchristliche Apologie (die des Quadratus?) verarbeitet, d. h. der Märtyrerin Katharina zur Verteidigung des christlichen Glaubens in den Mund gelegt worden. Der Beweis wird in höchst geistreicher und scharfsinniger Weise (Euhemerismus, Berührungen mit Malalas usw.) zu geben versucht. Dabei fallen wertvolle Erkenntnisse für die Katharinenlegende ab: sie ist ein Roman; auch Katharina ist eine Fiktion, auch der Name ist erdichtet,

hergenommen vom Namen Hecataeus, dem Namen des Autors, der in den Akten vorzugsweise benutzt ist; der Roman ist benutzt in Barlaam und Josaphat, und vielleicht haben beide Romane einen Verfasser, Johannes Damascenus. Der Artikel ist wie geschaffen dazu, neue Untersuchungen hervorzurufen. — Aber auch andere Artikel sind für die Kirchengeschichte wertvoll. Zwar S. 384—420: H. Johnstone, The Wardrobe and Household of Henry, Son of Edward I. (1273, 1274), S. 457—479: H. Guppy, A brief Summary of the „first-folio" Edition of Shakespeare's Dramas (1623—1923), S. 480—493: W. Wright Roberts, Music in Shakespeare, S. 494—506: H. B. Charlton, A List of the Writings of Prof. Ch. E. Vaughan kommen für uns nur indirekt in Betracht. Aber die Veröffentlichung der griechisch-lateinischen und griech.-lat.-hebräischen Glossen aus Cod. Brit. Mus. Royal 15 A XVI und Cod. Vat. Reg. 215 (S. 421—456: M. L. W. Laistner, Notes on Greek from the Lecturers of a *ninth Century* Monastery Teacher), die Charakterisierung der Apokalypsenhandschrift *Escurial X* III 6 (und einer bisher unbekannten Handschrift des 11. Jhts., S. 507—525: H. C. Hoskier, Manuscripts of the Apocalypse, recent investigations) und auch der Katalog der Beaumont Charters (S. 526—544: R. Fawtier, Hand-lists of Charters and Deeds in the possession of the John Rylands library) enthalten viel kirchengeschichtlich wichtiges Material.

Im neuesten Hefte des Bulletin, Vol. 8 Nr. 1 (Jan. 1924), überrascht J. Rendel Harris, Tatian: Perfection according to the Saviour (S. 15—51), mit der Entdeckung, daß in der von Preuschen in der Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 1911 aus dem Armenischen übersetzten „antimarcionistischen Schrift unter dem Namen Ephräms" die Schrift Tatians *περὶ τοῦ κατὰ τὸν σωτῆρα καταρτισμοῦ* vorliege, mindestens aber eine aus dem letzten Viertel des 2. Jhts. stammende Schrift, die Tatians Diatessaron benütze. — Für die Kirchengeschichte sind ferner zwei tiefgreifende Artikel bedeutsam: F. J. Powike, New light on an old english presbyterian and bookman: the Reverend Thomas Hall, B. D., 1610—1665, S. 166—190, der die presbyterianische Bewegung und ihre wissenschaftlichen Bestrebungen beleuchtet, und C. H. Herford, Dante and Milton, S. 191—235, der die Verwandtschaft und die Unterschiedenheit der beiden großen Dichter auf ihre letzten Gründe zurückführt, höchst anregend und dankenswert. — R. Fawtier, Hand-lists of Charters and Deeds in the possession of the John Rylands library, S. 276—297, katalogisiert die Nicolaus Papers und gibt damit wieder einen Beweis für den Reichtum der J. Rylands Bibliothek an Urkunden.

G. Ficker, Kiel.

Der alten „Philosophischen Bibliothek" (Verlag von Felix Meiner, Leipzig) fehlten die mittelalterlichen philosophischen Schriftsteller so gut wie ganz; ihr gehörte aus dieser Geschichtsperiode nur die Übersetzung von Scotus Eriugena, De divisione naturae (Bd. 86) an. Während dann dem Geschmack an der Renaissance entsprechend K. P. Hasse schon 1915 seine Verdeutschung von Ficinos „Über die Liebe oder Platos Gastmahl" (Bd. 154) dort einreihen konnte, hat erst das durch die Arbeit von Clemens Baeumker und seiner Schule und durch die „katholisierenden" Tendenzen der letzten Jahre gesteigerte Interesse an der Scholastik des hohen Mittelalters zur Aufnahme einer Auswahl von charakteristischen Stücken über „Die Philosophie von Thomas von Aquino" geführt (Bd. 100, 1920; XI, 224 S.). Und mit dieser Interessensteigerung hängt es auch zusammen, daß wegen seines Einflusses auf die Scholastik, auf Albertus Magnus wie auf Thomas, auch Mose ben Maimon mit seinem „Mōrē Nebhukhīm", „Führer der Unschlüssigen" in einer er-

schöpfenden deutschen Übersetzung, deren 1. Band vorliegt (Bd. 184 A, 1923; CCCXXII, 394 S.), Aufnahme gefunden hat. Der Thomasübersetzer ist der katholische Theologe Eugen Rolfes, der in derselben Bibliothek auch die Mehrzahl der aristotelischen Schriften neu übersetzt und gleichsam als zusammenfassende Einleitung zu diesen jüngst eine Gesamtdarstellung der aristotelischen theoretischen Philosophie als der „Philosophie der gebildeten Menschheit" veröffentlicht hat („Die Philosophie des Aristoteles als Naturerklärung und Weltanschauung". Ebenda 1923; VII, 380 S.). Zwischen diesen seinen aristotelischen Arbeiten, die die Wahrheit der aristotelischen Philosophie mit Einschluß seiner „Wissenschaft" der Metaphysik zu erhärten bestrebt sind, und seiner Thomasübersetzung macht sich naturgemäß ein enger Zusammenhang bemerkbar, um so mehr, als R. davon überzeugt ist, daß die christliche bzw thomistische Deutung des Aristoteles die richtige ist, und daß anderseits Thomas und mit ihm die katholische Dogmatik sich mit Recht so, wie sie es tun, auf die aristotelische Grundlage stellen. In den den ausgewählten, systematisch geordneten Texten seiner Thomasauswahl angehängten Anmerkungen, die meist philosophische oder historische Interpretationen oder Ergänzungen geben, stellenweise auch Textuntersuchungen bringen, geht R. auch diesen Fragen der richtigen Aristotelesexegese und der Wahrheit der aristotelischen Sätze nach. Das gleich starke Nachwirken des Aristoteles in der jüdischen Philosophie, die der christlich-scholastischen und der islamischen parallel geht, zu beobachten, gibt die obengenannte, von Adolf Weiß hergestellte, gleichfalls mit sehr eingehendem Kommentar ausgestattete Übersetzung des Maimonides Gelegenheit. Denn seine (soweit bisher übersetzt, der Gotteslehre dienende und sie von den Anthropomorphismen reinigende) philosophische Bibelauslegung in seinem genannten Hauptwerk ergibt doch im wesentlichen „die Befreiung des religiösen Denkens vom Mythus" mit den Mitteln der aristotelischen Philosophie, gegen die M. außer in seiner Wertung und Begründung der Prophetie (S. CCLXII ff.) bekanntlich nur in der Frage der Ewigkeit der Materie Stellung nimmt (S. CCXXVI ff.), während allerdings z. B. Thomas selbst hierin in einem auch Rolfes mißfallenden Maße (s. S. VIII, 215 ff.) Aristoteles folgt. In das System des Maimonides führt die sehr weit zurückgreifende und für eine Textausgabe doch wohl zu eingehende Einleitung ein, die sich tatsächlich zu einer M.-Biographie auswächst. War das nach dem großen, doch tatsächlich von W. vielbenutzten Sammelwerk „Mose ben Maimon" (2 Bde. 1908 u. 1912) und den neueren Darstellungen der Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters von J. Pollak, J. Goldziher, D. Neumark, J. Husik u. a. wirklich in diesem Ausmaß nötig? In jenem Sammelband (Bd. I, S. 135—222) hatte J. Guttmann auch den von Weiß S. CXLVI ff. gestreiften Einfluß des M. auf das christliche Abendland, nicht nur auf die mittelalterliche Scholastik, sondern bis hin zu Jean Bodin, Spinoza und Leibniz eingehender behandelt; vgl. dazu neuerdings die W. wohl noch nicht bekannte Studie Julius Guttmanns in der „Festschrift der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums", 1922, S. 145—216: „Religion und Wissenschaft im mittelalterlichen und modernem Denken" mit ihrer gleichfalls starken Betonung der jüdischen Theologie und Philosophie und deren Nachwirkungen. Diese Tatsache als solche kommt auch bei W. mit Recht stark zum Ausdruck.

Die neue Frommannsche Sammlung der „Philosophischen Taschenbücher" (Stuttgart 1922—23) enthält in ihren, bisher vier Gruppen (1. „Kämpfer"; 2. „Geisterreich"; 3. „Weltalter"; 4. „Natur und Mensch") auch einige den Kirchenhistoriker angehende Hefte. Daneben ist ja das Ganze der Auswahl in-

folge seiner Einstellung auf Gegenwartsbedürfnisse bzw. -interessen ein historisches Dokument der Gegenwart. Typisch dafür ist schon die „okkulte“ 2. Gruppe, in der William v. Schröder die durch ihre Einleitung gediegensten beiden Hefte über Mystische Geisterseher (80 S.) und über Christliche Theosophen (94 S.) mit Auszügen aus Jakob Boehme, Valentin Weigel, Jane Leade, Swedenborg, Oetinger, Baader zusammengestellt hat; dazu treten spiritistische Hefte über Schelling, Fechner, Schopenhauer; inhaltlich verwandt ist das Paracelsusheft der 4. Gruppe. Daß man freilich die okkulten Neigungen unserer Tage abzuschwächen versucht, zeigen die in den Einleitungen, aber auch in Aufbau und Auswahl vorhandenen Rationalisierungen und Spiritualisierungen (vgl. ThLz. 1923, S. 230f.). Eine einseitige Berücksichtigung bestimmter Richtungen ist in der Sammlung vermieden. Neben Hobbes, Voltaire, Diderot und Feuerbach stehen Kierkegaard und Dostojewski oder aus dem 18. Jht. noch Rousseaus und Herders Geschichtsphilosophie. Rousseau als der Lehrmeister der Revolution von 1789 und der Romantik findet eine geschickte Auswahl („Verfall und Aufbau“, 104 S.), in der Karl Bosch auch das Religionskritische und das Religiöse in ihm treffend berücksichtigt hat. Der geschichtsphilosophischen Reihe ist übrigens auch ein Augustinbändchen von Hermann Hefele („Der Sabbat Gottes“, 96 S.) eingegliedert, — überwiegend Auszüge aus De civitate Dei, denen Confess. XI, 9—31 vorangestellt sind und eine feinsinnige Einführung zur Kennzeichnung von A.s Persönlichkeit inmitten seiner Zeit. Historisch noch weiter zurück führt der Herausgeber der ganzen Sammlung, Hans Ehrenberg, mit seinem Heft Antike Geschichtsmythen (94 S.), in dem neben Persern, Indern, Griechen auch die alttestamentlichen Schöpfungsmythen und Erlösungshoffnungen, sowie die jüdische Apokalyptik (Henoch, IV. Esra), merkwürdigerweise aber nur einige Evangelienworte über die Erscheinung Jesu, dagegen nichts aus Paulus und der christlichen Apokalyptik berücksichtigt sind. Hier wäre eine Ergänzung der sonst so instruktiven Sammlung — gleichsam die Füllung des Raums zwischen dem „Jahr Null“ und Augustin — erwünscht. — In Vorbereitung sind übrigens drei weitere Gruppen der Sammlung: 5. Deutsches Volkstum, 6—7. Metaphysische Kontroversen. Die Sammlung ist doch auch kennzeichnend für den historischen Willen unserer Zeit, die aus den Quellen der Vergangenheit sich selber kräftigen will. Zscharnack.

Die „Kirchenmusikalischen Blätter“ von C. Böhm haben sich mit der „Siona“, die in ihrem 45. Jahrgange vor vier Jahren ihr Erscheinen einstellen mußte, zu einer „Zeitschrift für evangelische Kirchenmusik“ vereinigt, die nun mit Nr. 1/2 (Januar-Februarheft) bei F. W. Gadow & Sohn G. m. b. H. in Hildburghausen erscheint. Herausgeber sind: Organist Carl Böhm in Nürnberg und Pfarrer Wilhelm Herold in Eichstädt. Die Zeitschrift, die monatlich in einem Umfang von 16 Seiten mit einer Musikbeilage ausgegeben wird, soll zu einem führenden Organ, das alle Zweige der evangelischen Kirchenmusik pflegen wird, ausgebaut werden.

Die Bändchen der von Abt Ildefons Herwegen zwecks „Einführung in den Geist der Liturgie“ herausgegebenen Sammlung „Ecclesia orans“ (Herder, Freiburg i. Br.; bisher 11 Bände) dienen zwar zunächst der praktisch religiös orientierten „liturgischen Bewegung“ des Gegenwartskatholizismus (vgl. darüber Hnr. Hermelink, Katholizismus und Protestantismus in der Gegenwart, 1923, S. 8ff.). Aber sie beanspruchen auch die Aufmerksamkeit des Forschers wegen des mit dem praktischen sich verbindenden historischen Interesses, das sich aus

dem Willen zur geschichtlichen Analyse der liturgischen Dokumente und durch das Streben nach Renaissance etwaiger besserer, klassischerer Formen und Riten ergibt. In diesem Zusammenhang verdienen einerseits die Texteditionen mit beigefügten Verdeutschungen, anderseits die eigentlichen liturgiegeschichtlichen, vor allem liturgievergleichenden Bändchen Hervorhebung. Das Beste aus dieser historischen Reihe leistet ohne Zweifel das Bändchen 10 mit A. Baumstarks Studien „Vom geschichtlichen Werden der Liturgie“ (1923; hierfür ist eine Sonderanzeige vorgesehen). In die erstgenannte Gruppe fallen Bd. 5: „Die Psalmen. Übersetzt und erklärt“ von Athanasius Miller (1920; in 5. Aufl. 1923 vermehrt um den Anhang mit den Cantica des römischen Breviers)[1], und Bd. 11: „Die Hymnen des Breviers. In Urform und neuen deutschen Nachdichtungen.“ Von Hans Rosenberg (Bd. 1, 1923. XVI, 226 S.), mit knapper Einführung in das Brevier und seine liturgische Ordnung und in die Geschichte der Hymnendichtung, deren Verständnis dann außer dem in den Übersetzungen vorliegenden Versuch ihrer Umbildung in die Sprache der Gegenwart auch die zahlreichen Anmerkungen S. 199—226 dienen sollen. R. nennt (S. 36) selber seine neue Übertragung „die am stärksten von zeitgerechtem Sprachgeist durchformte“ und spricht über Friedrich Wolters' Übertragungen ausgewählter „Hymnen und Sequenzen“ (Berlin 1914, 2. Aufl. 1922) ein scharfes Urteil (S. 35). Aber an Formschönheit bleibt er doch meist weit hinter ihm zurück, und Entstellungen der Originaltexte bis zur Unkenntlichkeit kann man auch ihm vorwerfen; liturgische Schlichtheit geht auch ihm vielfach ab, so daß ältere Umdichter ihn darin übertreffen und ihm hätten Vorbild sein können. Vielleicht, daß er sich in dem noch ausstehenden 2. Teil mehr von Gesuchtheit und Geziertheit fernhält, um die historische Treue und den liturgischen Stil besser zu treffen; beides ist doch vom Wesen der „liturgischen Bewegung“, der er dienen will, unabtrennbar.

Im Zusammenhang mit dem liturgisch-praktischen Renaissancewillen einerseits und den wissenschaftlichen, liturgiegeschichtlichen Forschungen anderseits steht in gleicher Weise das 1921 zum erstenmal herausgegebene „Jahrbuch der Liturgiewissenschaft“, das in dem Berichte P. Mohlbergs „Aus der liturgiewissenschaftlichen Forschung“ (ZKG. N. F. 4, 1922, S. 181—185) bereits angekündigt worden war. Auf diesen ersten Band ist 1922 ein zweiter gefolgt (Münster, Aschendorff. 188 S.), dessen Schwerpunkt wieder auf dem ausgezeichneten, eine Gesamtüberschau bietenden kritischen Literaturbericht für 1921 bis 1922 (S. 111—185) und auf den historischen Aufsätzen und Textdarbietungen liegt. Hier hat u. a. Alban Dold S. 39 ff., 102 ff. Reichenauer Sakramentarfragmente aus dem 9. Jhd. und ein Salzburger Sakramentarfragment aus noch etwas älterer Zeit teils charakterisiert, teils publiziert. S. 47 ff. druckt und untersucht André Wilmart „Une exposition de la messe ambrosienne“ aus dem Anfang des 11. Jhds. (Ms. 76 der Universität Montpellier). S. 1—17 beweist A. Baumstark den orientalischen (zunächst syrischen) Einschlag in den Gesängen der Adoratio crucis der römisch-abendländischen Karfreitagszeremonie, deren jerusalemische Herkunft (vgl. die Peregrinatio der Ätheria, cp. 37, § 1—4) auch ihm feststeht. Auf dasselbe Gebiet der orientalischen Liturgie führt B.s

1) In dieser Auflage wurde die bisherige Einführung in Geschichte, Geist und liturgische Verwendung der Psalmen vom Ganzen losgelöst und zu einem besonderen Bändchen ausgestaltet, das nunmehr auch vorliegt (Bd. 4. Ebda., 1924. VI, 242 S.). Uns interessiert besonders der Abschnitt (S. 177—230) über das Psalmenbeten, insonderheit das liturgische.



Miszelle S. 92 ff. über die bisher wie die übrigen syrischen Anaphoren nicht genügend beachtete syrische Anaphora des Severus von Antiochia (lateinisch bei Renaudot II, S. 321—329). Unter dem Titel „Mysterium und Martyrium in den römischen Sakramentarien" (S. 18—38) belegt der Herausgeber Odo Casel noch einmal seine Anschauung von der genuinen Mysterienhandlung (vgl. ZKG. N.F. 5, S. 89f. über C., „Die Liturgie als Mysterienfeier", 1922) und schildert dann, wie neben die passio Domini sehr häufig die passio eines Märtyrers tritt, dessen Feier wie die Meßfeier nichts anderes ist als „die symbolische Hülle für die ewig feststehende, gleichsam aus der Zeit entrückte Leidenstat des Blutzeugen Gottes", „ein Symbol und Unterpfand ewiger Wirklichkeit". Diese Gleichdeutung des Christusmysteriums und des Märtyrermysteriums entspricht ja auch der Wertung der Märtyrer als Nachahmer des Leidens Christi, womit ihr Martyrium und also auch das Märtyrermysterium zugleich seinen Ausgang vom Opfer *Christi nimmt*; „das Märtyrermysterium ist Frucht und Teil des Christusmyst*eriums; es fließt* mit jenem zusammen und ist im Grunde eins mit ihm", so daß also mit ihm, wie C. betont, nicht etwa ein zweites selbständiges Mysterium neben das Christusmysterium getreten ist. Aus den kleineren Miszellen sei noch auf S. 107 ff. Casels Nachweis des gallischen und mailändischen (ambrosianischen) Parallelmaterials zu der Palmenweihe-Präfation des heutigen römischen Meßbuches hingewiesen. Wenn man dem reichen Inhalt der vorliegenden Bändchen gegenüber noch einen Wunsch haben darf, so ist es der, daß sich das Jahrbuch wie die denselben Aufgaben dienenden „Liturgiegeschichtlichen Quellen" und „Lg. Forschungen" auch der neuzeitlichen Materialien, darunter auch der deutschsprachigen (auch *z. B.* des deutschen Kirchenliedes) annehmen möchten, und zwar nicht nur, wie dies schon Rud. Günther MGkK. 1924, S. 42 gewünscht hat, in der Bibliographie (die ja schon die die neuzeitliche Liturgiegeschichte betreffenden Neuerscheinungen mitbucht, wenn auch unter fast ausschließlicher Beschränkung auf das Katholische), sondern vor allem auch durch ihre Forschungen. Das Neuzeitliche darf neben dem altchristlichen und mittelalterlichen Stoff nicht vergessen werden, und man sollte auch die protestantische Gottesdienstgeschichte nicht ausschließen.

Ein für die Erforschung der Geschichte des lateinischen Kirchenliedes mit Einschluß der neulateinischen Dichtung der letzten Jahrhunderte sehr wertvolles Werk, das Repertorium hymnologicum von Ulysse Chevalier, von dem in den Jahren 1892—1912 die vier bekannten Bände mit alphabetischer Übersicht und Charakteristik der lat. geistlichen Lieder — ein Hymnenlexikon mit insgesamt 42060 Nnmmern — erschienen waren, hat mit der Ausgabe eines Registerbandes einen gewissen Abschluß gefunden (Brüssel, Société des Bollandistes, 1920. XXXVI, 244 S. mit je 2 Kolumnen); allerdings folgte diesem 6. Band noch der 5. Band mit Addenda und Corrigenda zu Nr. 1—41612, den die Register des 6. Bandes aber schon mit den anderen Bänden zu einer Einheit haben zusammenfassen können. Im Registerband beschränkt sich Ch. nicht auf das selbstverständliche Verzeichnis der tatsächlichen oder auch nur vermeintlichen Liederdichter mit Angabe der ihnen zugeschriebenen Lieder (S. 100—126). Ungleich wichtiger ist das Gesamtverzeichnis der in den Liedern gefeierten Feste und Heiligen und der in ihnen sonst begegnenden Personen, Begriffe, Glaubenswahrheiten u. dgl., das die Lieder gleichsam für die theologische, praktisch-religiöse und theologie- bzw. religionsgeschichtliche Ausnutzung aufschließt (S. 1—99). Und diesem steht an Wichtigkeit gleich der Index librorum liturgicorum (S. 127 bis 188), eine alphabetisch nach den Kirchen oder den religiösen Genossenschaften oder den persönlichen Verfassern geordnete Bibliographie der handschriftlich oder

gedruckt benutzten liturgischen Bücher oder liturgischen Aufzeichnungen, der Ch. mit Recht (S. XXV) den stolzen Namen eines „tableau topo-chronologique des livres liturgiques" gibt, und die uns erst ganz klar in den immensen, in dem Repertorium verarbeiteten Quellenbestand hineinschauen läßt. Die übrigen benutzten Quellen mit Einschluß der verarbeiteten älteren Untersuchungen, Textsammlungen, Darstellungen bucht dann das letzte Register, dem übrigens, was die deutschen Büchertitel betrifft, eine gewisse Fehlerhaftigkeit anhaftet. Aber die ausgebreitete Literaturkenntnis und den unermüdlichen Fleiß Ch.s zu bewundern, gibt auch dieser Registerband wieder allen Anlaß. Zscharnack.

Anton Baumstark, Vom geschichtlichen Werden der Liturgie. (Ecclesia orans. Hrsg. von Ildefons Herwegen. 10. Bändchen.) Freiburg i. Br., Herder & Co., 1923. 159 S. — B. charakterisiert diese Arbeit selbst als eine „Abschlagszahlung", als „eine Art bloßer Einführung" in die Entwicklung des römischen Ritus, die darzustellen er ursprünglich übernommen hatte. Ich finde diese Charakteristik allzu bescheiden. Es ist ja richtig, daß die feineren Fäden der Entwicklung des römischen Ritus nicht gezogen sind, in gewissem Sinn gar nicht gezogen werden konnten, weil diese Entwicklung — mit B. zu reden — von einer zusammenfassenden Darstellung noch ganz anders erforscht werden muß. Aber in großen Zügen ist die Entwicklung doch gezeichnet, und in anderer Richtung ist der Rahmen noch weiter gespannt, als anfänglich geplant: die morgenländische Entwicklung ist einbezogen worden. Der „Gedanke einer vom Orient ausgehenden Liturgieforschung" ist zugrunde gelegt. So sehr mit Recht, daß man fast überrascht ist, diesen Gedanken besonders hervorgehoben zu finden; man kann doch das Werden der Liturgie nicht verstehen, wenn man nicht ihre Wurzeln bloßzulegen sucht. Entstanden ist nun eine knapp gefaßte Geschichte der „Liturgie", d. h. des Gottesdienstes, von den Anfängen an bis zur Ausgestaltung der römischen Messe. Morgenländische und abendländische Kirche sind sorgfältig beachtet; vom Protestantismus ist — fast möchte ich sagen: selbstverständlich — nicht mit einem Wort die Rede. B. bringt an seinen Gegenstand reiche und fruchtbare Gesichtspunkte heran; von den 17 Kapitelüberschriften nenne ich: Mannigfaltigkeit und Einheitlichkeit; Geschlossene Gebiete und führende Zentren; Liturgie und Politik (sehr Interessantes zu Karl dem Großen); Kathedrale und Kloster; Sprache und Volksart; Kultsprache und Volkssprache; Efeu der Dichtung. Höchst bemerkenswert ist die Unbefangenheit, mit der die Einwirkung der Synagoge (wichtiger Hinweis auf noch notwendige Forschungen) und der hellenistische Einfluß herausgestellt werden (z. B. S. 21. 29). Die Theorie von der Einheitlichkeit einer textlich fixierten apostolischen Urliturgie wird ohne viel Aufhebens abgetan (S. 33); immerhin mag der Umstand, daß sie überhaupt erwähnt wird, als Konzession gelten. Daß bei Schilderung der Eigenart des römischen Ritus dessen Vorzüge kräftig gerühmt werden, ist wohl verständlich (S. 81 f.). Zu beachten ist das Zugeständnis S. 100, „daß die Feier der Liturgie in einer toten, der Masse der Gläubigen unverständlichen Sprache die entscheidende Schwierigkeit für die Erreichung des Endziels der starken liturgischen Bewegung unserer Tage bildet." Nicht ganz deutlich wird die Darstellung des urchristlichen Gottesdienstes mit Bezug auf Sonderung und Verbindung von Wortgottesdienst und Eucharistie; die Bemerkungen S. 7. 17 24 zu diesem Thema sind schwer miteinander zu vereinigen. Vergeblich sucht man nach Auswertung der Angaben von 1 Kor. Alles in allem: es steckt in dem Büchlein ein solches Maß von Sachkunde, eine so tiefgehende und ausgedehnte Beherrschung des weitverzweigten Stoffs, daß jeder Leser, auch und gerade der Fachmann, vielerlei

Anregung und Bereicherung empfängt. Für Nichtfachmänner geht auch diese Darstellung manchmal noch etwas sehr ins Einzelne; aber sie ist so klar geschrieben und so übersichtlich gehalten, daß sie zur „Einführung" nichts besseres finden werden. Die Ausführung des Plans ist nach B.s Mitteilung in genau zwei Ferienwochen erfolgt; das erweckt Staunen und Bewunderung. Nicht unerwähnt darf bleiben, daß auf Wunsch des Herausgebers der Sammlung inhaltreiche Anmerkungen mit trefflichen Literaturangaben angefügt sind. Ein höchst wertvolles Buch. M. Schian, Breslau.

Der Atlas Scripturae Sacrae, den zuerst Richard von Rieß, dann in 2. Aufl. Karl Rückert herausgegeben hatte, ist in einer Neuauflage von Ludwig Heidet herausgekommen (Freiburg i. Br., Herder, 1924. 4. Aufl. 4°). Dieser gut ausgestattete Atlas, der durch den neuen Herausgeber eine gewissenhafte Revision erfahren hat, wird auch in dieser Neuauflage neben anderen Atlanten seinen Zweck erfüllen. Den Karten geht voran ein „Index locorum Scripturae Sacrae Vulgatae editionis, Scriptorum ecclesiasticorum et ethnicorum" (39 S. mit je 3 Kolumnen) mit genauer Quellenregistrierung auch betreffs der geographischen Angaben des Euseb, Hieronymus, Petrus Diaconus sowie der Peregrinatio der Silvia-Etheria und anderer Pilger des 5.—13. Jhd.s, Angaben, deren Registrierung den Atlas auch für den Kirchenhistoriker wertvoll machen. Von den 10 doppelseitigen Karten beziehen sich Nr. 6 auf Palästina zur Zeit Jesu und der Apostel, Nr. 7 auf die Mittelmeerwelt (mit den paulinischen Reiserouten), Nr. 8 D—G auf Jerusalem und Umgebung im 2.—7. Jhd. n. Chr., Nr. 9—10 auf Jerusalem bzw. Palästina in der Gegenwart.

Als einen „Beitrag zur politischen Soziologie" bezeichnet Karl Brinkmann selber seine Überblicke über „Die bewegenden Kräfte in der deutschen Volksgeschichte" (Leipzig, Teubner, 1922. 76 S.). Seine Absicht ist, über die trotz allem noch immer vorwaltende monographische und spezialistische Art der Geschichtsbetrachtung hinaus zu einer Zusammenschau zu gelangen. Sie dient zunächst der Deutung der politischen Geschichte, die er nicht individualistisch diplomatisch, nur als das Handeln und Dasein des Einzelnen gedeutet, sondern obwohl er sie im Mittelpunkt stehen lassen will, doch mit der rechts-, wirtschafts- und kulturgeschichtlichen Betrachtung, aufs engste verknüpft haben will, um sie stets auch als „das Handeln der Mehrheiten, der Völker und ihrer landschaftlichen und sozialen Gruppen", zu erkennen und letztlich im abendländischen Geistesleben zu verankern. Was Br. gibt, wirft aber umgekehrt durch eben die Kombination der Betrachtungsweisen auch manches neue Licht auf die Entwicklungen des geistigen Lebens und deren gesellschaftliche Bedingtheit. Seine einzelnen Kapitel behandeln die antiken und die germanischen Grundlagen, Königtum und Stämme, Lehnsstaat und Geldwirtschaft, Ständestaat und Reformationsgedanke (S. 35—51 — das wertvolle Mittelstück des Ganzen), Absolutismus und Kapitalismus, Revolutionen und Weltzusammenhänge. Auch der Kirchenhistoriker stößt bei der Lektüre auf manchen neuen Akzent.

Willy Andreas, Geist und Staat (München, Oldenbourg, 1922. VIII, 195 S.), enthält sechs historische Porträts, die teilweise schon in Zeitschriften veröffentlicht waren, und für die A. absichtlich als Form die Gattung des Essais und nicht die „sprödere" Art der wissenschaftlichen Abhandlung gewählt hat. Die Bilder Baldassare Castigliones (aus: Archiv f. Kulturgeschichte 10, 1912) und Bacons aus der Renaissance, des Pater Joseph, des Gehilfen Richelieus, aus der Gegenreformation, der Maria Theresia als Typus des Absolutismus, denen sich

Marwitz (aus: Hist. Ztschr. 122, 1920) als Vorkämpfer der preußischen „Restauration“ und der junge Engels als Sprecher der neuen gesellschaftlichen Revolution anschließen, charakterisieren in relativ geschlossener Reihenfolge die Epochen der neueren Zeit, soweit es sich um die Tatsachen und Probleme des staatlichen Daseins, der Staatsordnung, der Verwaltungsorganisation u. dgl. handelt, und kennzeichnen zugleich den Anteil der verschiedenen europäischen Völker an der neuzeitlichen Auseinandersetzung zwischen „Geist und Staat“, wie sie uns in gewissen repräsentativen Persönlichkeiten entgegentritt. Das Hineinspielen religiöser, und zwar konfessioneller Motive in das politische und gesellschaftliche Leben und Denken kommt am eindrucksvollsten beim Pater Joseph zum Ausdruck, weniger stark — vielleicht zu wenig — bei Maria Theresia, deren kirchlich-konfessionelle Haltung nur berührt wird, wo A. von ihrer persönlichen Antipathie gegen den „Räuber“ und „Freigeist“ Friedrich d. Gr. und von dem Mitregiment ihres aufgeklärten Sohnes Joseph spricht (S. 91 ff. 114 ff.), und erst gegen Schluß wird die kirchlich-konfessionelle Schranke wirklich betont, die in ihr der Aufklärung und auch deren Toleranzforderungen entgegenstand (S. 121 f.). Bei Engels ist mit Recht auch seine religiöse Krise, die ihn aus Pietismus zum Materialismus führte, stark zur Geltung gebracht; der kurze Essai beruht auf der für die Frühzeit des deutschen Sozialismus wichtigen Monographie von Gustav Mayer, *Friedrich Engels in seiner Frühzeit 1820—1851* (Berlin, J. Springer, 1920; vgl. dazu die *teilweise* weiterführende Anzeige durch H. Oncken, Hist. Ztschr. 123, 1921, S. 239 ff.). Obwohl A. nur im Anhang (S. 187 ff.) kurze Nachweise gibt und im übrigen auf Belege verzichtet hat, z. B. auch auf die wertvollen Auseinandersetzungen, die seiner Castiglione-Studie am ursprünglichen Ort beigegeben waren, bietet er doch auch dem Fachmann viel Anregung. Zscharnack.

Kirchliches Altertum

Ein Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität mußte in der Gestalt, die Julius Kögel dem alten Cremerschen Wörterbuch in der 10. Auflage (1915) gegeben hatte, auch dem Kirchen- und Dogmenhistoriker als wichtiges Hilfsmittel für seine sprachlich fundamentierten Forschungen und begriffsgeschichtlichen Untersuchungen gelten, da hier erstens eine z. T. sehr eingehende monographische Behandlung der leitenden urchristlichen Lehrbegriffe geboten und zweitens dabei bei aller Zurückhaltung doch eine weit über Cremer hinausführende religionsgeschichtliche Einstellung gefunden und die Profangräzität mit Einschluß der neueren *Κοινή*-Forschung berücksichtigt war (im einzelnen vgl. die Anzeige in ZKG. 36, 1916, S. 566—568). Daß die inzwischen nötig gewordene neue 11. Auflage (Friedrich Andreas Perthes A.-G., Gotha-Stuttgart, 1923. 1233 S.) infolge der Zeitlage auf diesem Wege nicht hat weitergehen können, sondern nur ein unveränderter Abdruck der 10. Auflage mit (S. 1225 ff.) hinzugefügten wenigen, meist bibliographischen Ergänzungen ist, wird man bedauern, aber doch der Genugtuung darüber Ausdruck geben müssen, daß der Verlag überhaupt die Neuausgabe eines so umfassenden Werkes gewagt hat. Daß Kögels Vorwort zur 10. Auflage und sein Epilog fortgefallen sind, haben schon andere mit Recht bedauert. Denn hier wurde der Benutzer darüber orientiert, an welchem Punkt der von Cremer zu den neuen Fragestellungen und Forschungen führenden Linie Kögel steht; und das ist doch nötig.

In nur wenig veränderter Form ließ Franz Boll seine Heidelberger Festrede vom 24. April 1920 über die Vita contemplativa nochmals in 2. Auflage

ausgehen (Heidelberg, Carl Winter, 1922. 41 S.). Das Heft bietet genau zu gleichen Teilen die Rede selber und die gelehrten Anmerkungen. Die Rede gibt eine großzügige Überschau der Entwicklung des klassischen Lebensideals des *βίος θεωρητικός* von Solon ab durch die Reihe der griechischen Denker und Forscher hindurch bis hin zum Eindringen des Orientalismus, der im Hellenismus den Sinn jenes Ideals quietistisch und „kontemplativ“ im Sinne eines Lebens in beschaulicher Versunkenheit und eines mystischen Schauens verfälscht. Auf das Christentum wird nur S. 8 im Zusammenhang mit der Ablösung der forschenden Betrachtung des sichtbaren Weltalls durch das Anschauen Gottes hingewiesen (dazu S. 30). Die Anmerkungen mit ihrem überaus reichen Inhalt (S. 26—30 über *θεωρεῖν* und contemplari!) deuten u. a. auch kurz auf die Anachorese (S. 25 f.) und die hier bestehenden Zusammenhänge jüdisch-christlicher und späthellenistischer Ideale hin, verweisen aber für Genaueres auf Reitzenstein. S. 32 Vergleiche des Forschenden und des Mysten. Gelegentlich Zitate aus Clem. Al., auch aus Augustin. Der Frage nach dem „philosophischen“ Leben innerhalb der christlichen Kreise wird aber leider nicht nachgegangen; S. 40 kurze Hinweise auf Mittelalter und Renaissance. Zscharnack.

Eduard Williger, Hagios, Untersuchungen zur Terminologie des Heiligen in den hellenisch-hellenistischen Religionen (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, herausg. von L. Malten und O. Weinreich, XIX, 1). Alfred Töpelmann, Gießen, 1922. Im christlichen Sprachgebrauch ist das Wort „heilig“ zur spezifisch religiösen Kategorie geworden, wie gut zur ethischen, schön zur ästhetischen, wahr zur logischen. Es bezeichnet jedoch nicht nur den Gegenstand religiösen Glaubens, sondern auch den Gläubigen selbst, ohne daß damit diesem dieselbe Eigenschaft, das Tabu oder das Numinose, zugeschrieben werden soll wie dem Objekt religiöser Scheu. Im Urchristentum ist *ἅγιος* bekanntlich eine geläufige, von enthusiastischen Bewegungen späterer Zeit immer wieder aufgegriffenen Selbstbezeichnung der Christen, die sich als Heilige *κ. ε.*, als *οἱ ἅγιοι τοῦ θεοῦ* wissen. Ist nun an sich der Übergang von Eigenschaftsbezeichnungen religiöser Objekte auf religiöse Subjekte in der Religionsgeschichte geläufig und durch bekannte Ableitungen religionspsychologisch verständlich, so ist es sprachgeschichtlich auffallend, daß das im Christentum so verwendete *ἅγιος* diese subjektive Bedeutung im vorchristlichen Griechisch nicht hat; für ganz wenige und späte Zeugnisse, die eine Ausnahme darstellen, ist die Annahme jüdischer oder christlicher Einflüsse mehr oder weniger wahrscheinlich. Abgesehen von dem jüdisch-christlichen Kreis ist im Griechischen nicht *ἅγιος*, sondern *ἁγνός* zu einer subjektiven und den als ursprünglich noch nachweisbaren Sinn von Tabu fast verlierenden Bedeutung gelangt; es heißt „rein“, in erster Linie kultisch rein, aber auch ins Profane wie ins Ethische hinüberspielend. Es nähert sich mehr und mehr der Gleichbedeutung mit *καθαρός*, wie auch seine Verwendung in der griechischen Bibel bezeugt. Eben deshalb wählt das griechische Judentum zur Wiedergabe von קדש nicht *ἁγνός*, sondern fast ausschließlich *ἅγιος* und gibt dem letzteren so den vollen Anwendungsumfang des hebräischen Äquivalents, also auch die subjektive Bedeutung; in einer so ungriechischen Verbindung wie *οἱ ἅγιοι τοῦ θεοῦ* wird die semitische Vorlage unverkennbar. Das ist das für Theologen wichtigste Ergebnis der umfassenden und gründlichen Untersuchung W.s, die von dem den Grundsinn am deutlichsten ausprägenden Gebrauch von *ἅζεσθαι* ausgehend alle sonstigen Derivata und Komposita der Wurzel *ἁγ-* (altindisch yay-) heranzieht, auch das Verhältnis zu dem verwandten Stamm *ἀγ-* (a. i. āg) erörtert, um weiter erst die Geschichte von *ἁγνός*, dann die von *ἅγιος* zu verfolgen. Sie er-

härtet an einem wichtigen Beispiel die sprachentwickelnde Gewalt der Übersetzungssprache, die zwar wenig neue Worte, weithin aber neue Bedeutungen (und von da aus immerhin auch neue Ableitungen wie im vorliegenden Fall ἁγίασμα, ἁγιασμός, ἁγιοσύνη, ἁγιαστήριον) schafft. Ich darf an ein anderes, von mir früher behandeltes Beispiel erinnern: das lateinische sacramentum hätte seinen christlichen Bedeutungsumfang nicht gewonnen, wenn es nicht den Sinn von μυστήριον aufgenommen hätte, zu dessen Wiedergabe es dienen mußte (vgl. ZNW. 1911, S. 188—227). Insoweit gibt es also doch ein „biblisches Griechisch" und ein „christliches Latein". H. v. Soden, Marburg.

Seit dem Erscheinen der 2. Auflage der deutschen Übersetzung von Fr. Cumonts Mysterien des Mithra (1911) war das ihr zugrunde liegende französische Werk (Les Mystères de Mithra) 1913 in 3. Auflage erschienen. Die hier gebotenen Ergänzungen und Anmerkungen konnten nun auch in die inzwischen nötig gewordene 3. Auflage der deutschen Ausgabe aufgenommen werden, die nach dem Tode des ersten Übersetzers Georg Gehrich von Curt Latte besorgt worden ist (Leipzig, Teubner, 1923. XV, 248 S. mit 21 Abbildungen im Text und auf 2 Tafeln, sowie 1 Karte der Verbreitung der M.mysterien). Ja, dieser deutsche Text ist dem letzten französischen sogar in Einzelheiten überlegen, indem Cumont für den die seit 1900 veröffentlichten Monumente behandelnden, gegenüber der vorigen Auflage stark gewachsenen Anhang II (S. 227—241) selber noch eigene Ausführungen und Hinweise zur Verfügung gestellt hat; anderes hat Latte von sich aus hinzugefügt, auch in dem im übrigen mit Rücksicht auf die Herstellungskosten mechanisch reproduzierten Hauptteil des Buches die Zitate revidiert und Berichtigungen vorgenommen. Das Inhaltsverzeichnis ist auf S. XV in Unordnung, indem dort der kurze die mithrische Kunst betreffende Anhang I (S. 226) gar nicht, dagegen der Anhang II doppelt aufgeführt ist, das erste Mal offenbar mechanisch aus dem Inhaltsverzeichnis der vorigen Auflage beibehalten. Daß trotz der sich im Buch spiegelnden fortgeschrittenen Forschung noch eine Fülle ungeklärter Fragen vorhanden ist, dessen ist sich Cumont selbst bewußt (vgl. sein Vorwort auf S. IX f. der Übersetzung). Das gilt nicht nur von der Frage nach der astronomischen = chaldäischen Theologie und ihrer bei C. selber schwankenden Wertung (S. X. 108). Das gilt vor allem auch von der Frage der Ableitung des Kerns der Mithrasreligion, aber auch von der Deutung und dem inneren Zusammenhang des sich in den Bildern spiegelnden Mithrasepos, das jüngst Hugo Greßmann (in: Dtsch. Lit.-Ztg. 1923, Nr. 3/6, S. 79—91: Mithras der Rinderdieb) auf Grund der Mithrasbilder zu rekonstruieren unternommen hat. Er hat damit eine wesentliche Lücke der C.schen Ausführungen über die M.lehre (S. 115 ff.) und die mithrische Kunst (S. 199 ff.) auszufüllen versucht — auch unter Verwendung literarischer Parallelen, u. a. auch in den Veden und in dem homerischen Hermeshymnus — und hat den Weg gewiesen, auf dem die Einzeldeutung, aber auch die Lösung der Ursprungsfrage weitergeführt werden kann (seine Deutungen und Ableitungen hatte Greßmann schon in ZKG. N. F. 4, S. 171 f. 176 f. angedeutet). Einige weitere Desiderien zu Cumont äußerte neuerdings Peterson, Th. Lit.-Ztg. 1923, S. 411 f. Zscharnack.

Eduard Norden, Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee (Studien der Bibliothek Warburg, herausg. von Fritz Saxl, III). B. G. Teubner, Leipzig u. Berlin, 1924. 171 S. — Diese Weihnachtsgabe d. J. 1923 — sie ist es in einem vielfältigen Sinne, ihrer Form, ihrem Gegenstande und Inhalte nach — ist eine der reichsten und konzentriertesten Arbeiten, die uns Ed. Norden ge-

schenkt hat, von durchsichtiger Einheit und überraschender Vielfalt der Einzelzüge und -linien. Jene Einheit ist äußerlich gegeben in ihrem Gegenstande, der viel umdeuteten vierten Ekloge Virgils, wie in ihrem durch die zweite Überschrift bezeichneten Inhalt, der religiösen Idee von der „Geburt des Kindes"; jene Farbigkeit aber durch die wandlungsreiche Geschichte dieser Idee, die aus den verschiedensten Zeiten und Zonen eine Fülle von Motiven und Formen gerade in den Völker und Gedanken mischenden Tagen Virgils gesammelt hat. So liegt der Vorzug dieser Arbeit zunächst in den reichen Einzeluntersuchungen, etwa über den Geburtstag des göttlichen Kindes, in denen Holls Forschungen über das Epiphanienfest und zugleich Reitzensteins Darstellung des Aion-Gedankens weitergeführt werden; in den mannigfachen Bildern von dieser Geburt, die zu einer eindringenden Betrachtung der evangelischen Geburtsgeschichten Anlaß geben; in der Heraushebung eines ägyptischen Gott-Königsdramas, die auch auf manche christologischen Formeln urchristlicher Zeit Licht fallen läßt. Aber diese Einzeluntersuchungen schließen sich zusammen zu einem einzigen Kommentar des virgilischen Gedichtes und einer großen religionsgeschichtlichen Darstellung, beide sich gegenseitig ergänzend und bereichernd. So steigt aus Fragmenten, die von den fernsten bis in jüngste Zeiten reichen, ein alter, ewig neuer Traum auf von dem sonnenhaften, göttlichen Kinde, das nach verrinnenden Tagen des Grauens bleibende Tage des Segens bringt — ein Traum, der in diesem Festgedicht zu Ehren des Konsulates seines Gönners aus der Jahreswende 41/40 seinen zwischen Idyllik und Pathetik reizvoll schwankenden Ausdruck gefunden hat. So ist es trotz aller Seitenpfade ein gerader Weg von dem alten Ägypten über israelitische Prophetie zu der orientalisierenden, stark ägyptisch gefärbten und griechisch verbrämten Gnosis, und von dort über die sibyllinischen Schriften zum urchristlichen Evangelium und zur vierten Ekloge, deren zeitgeschichtliche Deutung wohl jetzt endgültig erledigt ist.

Aber das reiche Licht, das aus solcher religionsgeschichtlichen Würdigung eines westlichen Dokumentes uns aufgeht, hat vielleicht auch einige Schatten im Gefolge, die einer stärker vom Osten herschauenden Betrachtung also erscheinen werden. So ist wohl bei der feinen und neuartigen Deutung des Terminus *ἐπισκιάζειν* eine wichtige und ganz andersartige Komponente nicht berücksichtigt, die aus dem alten Bilde von der Wolke Gottes herauswächst und ihn rein jüdisch-eschatologisch bestimmt (ich darf dafür auf meine Abhandlung ZNTW 21 [1922], S. 197 f. verweisen); dann dürfte sich auch die Deutung der Verklärungsgeschichte erheblich verschieben. Ebenso ist das Motiv vom himmlischen Bräutigam für die urchristliche Zeit kaum ganz aufzuklären, wenn man nicht auch den alttestamentlichen Wurzeln dieses Bildes und seinem noch nicht ganz aufgehellten Erscheinen in Stellen wie Mc. 2, 19 und Ev. Joh. 3, 29 nachgeht. — Zu dem Bilde von den um die Wiege des Himmelsknaben aufsprossenden Blumen läßt sich wohl hinzuziehen, was Arat. Phainom. 33 über die Wiege des Zeuskindes bemerkt, wenn man es zugleich im Lichte des verbreiteten Gedankens betrachtet, nach dem Blumen und Blumenduft Zeichen göttlichen Wesens sind (vgl. Sitzungsber. d. Heidelberger Akad. d. Wiss., Phil.-histor. Kl. 1919, Heft 9, S. 6).

Doch wie man einzelnes auch anders sehen und ergänzen möge, es wird immer Frucht der Anregungen sein, die dieses schöne und reiche Buch vielfältig spendet.

Ernst Lohmeyer, Breslau.

Der Klärung der Frage nach den religionsgeschichtlichen Zusammenhängen des ältesten Christentums will die bei Deichert, Leipzig, erscheinende Broschürensammlung „Neues Testament und Religionsgeschichte" dienen. Wenn Johannes Leipoldt in deren 2. Heft über Sterbende und auferstehende Götter

handelt (1923. 84 S. mit 4 Abbildungen), so war er dazu äußerlich veranlaßt durch A. Drews' Christusmythe, innerlich durch die Überzeugung, daß man gerade durch diesen Mythenvergleich die Andersartigkeit des Christentums und seine Entfernung von allem Naturmythus zeigen kann, die erst die Bahn für die reine und enge Verbindung von Religion und Sittlichkeit im Christentum freigemacht hat. Die Frage nach dem Sinn der Mythen von Osiris, Adonis, Attis, Dionysos u. a. einerseits und nach dem Internum der christlichen Frömmigkeit anderseits steht im Mittelpunkt und gilt L. als die Kernfrage. Man darf feststellen, daß L. das Verhältnis beider durchaus nicht rein dualistisch faßt, auch nicht hinsichtlich der Versittlichung der Frömmigkeit (s. bes. S. 29ff. 45. 51ff. 64f.). Die apologetische Absicht führt aber L. dazu, die „Überlieferungsverkettung", die Teilnahme der christlichen Überlieferung am Mythus doch noch etwas zu leicht zu nehmen. Und ist die Tatsache der Verkettung wirklich abgeschwächt, wenn man sie von der „ältesten Überlieferung" hinweg auf das Heidenchristentum (S. 73f.) abzuschieben vermag? Ob man freilich den Kyrioskult in der palästinensischen Urchristenheit mit Sicherheit leugnen kann, wäre eine weitere Frage. — Hugo Greßmanns Studie über „Tod und Auferstehung des Osiris" (Leipzig, Hinrichs, 1923) hat L. nicht mehr benutzen können. Eine wirkliche Auseinandersetzung mit Arthur Drews' neuerlicher These von der astralen Bedeutung Jesu, die L. S. 61 Anm. 2 nur streift, fehlt bei L., und merkwürdigerweise findet sich H. Gunkels „Zum religionsgesch. Verständnis d. N. T." (1903) trotz dessen Ausführungen zur Frage (S. 71—82) gar nicht genannt. Zu L. vgl. die Rezension K. L. Schmidts in Theol. Bll. 1924, S. 89f. Zscharnack.

Franz Joseph Dölger, ΙΧΘΥΣ, II. u. III. Band. Der heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum. Textband und Tafeln. Münster, Aschendorff, 1922. (XIV, 656; XVII, CIV.) — Wie schon in dem 1910 erschienenen 1. Band seines Werkes (und wie Cumont in dem Artikel Ichthys bei Pauly-Wissowa), so vertritt D. auch hier die These, daß das Akrostichon Ἰησοῦς Χριστὸς θεοῦ υἱὸς σωτήρ erst aus dem christlichen Fischsymbol entstanden sei. Dieses selbst wird auf die jüdische Sitte, in der sog. cena pura, d. h. am Sabbatanfang einen Fisch zu essen, auf den griechischen Gebrauch, den Toten einen solchen zu opfern, vor allem aber wohl auf die Verehrung des Fisches in Syrien zurückgeführt. Und in der Tat ist es gewiß kein Zufall, daß gerade in Syrien das Wort ΙΧΘΥΣ in christlicher Zeit als schützende Inschrift über dem Türsturz so vieler Häuser nachgewiesen werden konnte. Das antike Glückssinnbild des Fisches ist durch den christlich gedeuteten Fisch = Christus nach einer häufig geübten Sitte der christlichen Mission verdrängt worden. Aber daß das christliche Fischsymbol so entstanden sei, ist damit noch nicht gesagt, im Gegenteil, das wird dadurch ausgeschlossen, daß sich aus ihm das Akrostichon nicht erklärt. So wird dieses vielmehr dem Fischsymbol zugrunde liegen, wie das ja auch V. Schultzes Anschauung ist (ΙΧΘΥΣ, 1912). D. selbst wird wohl in dem Schlußband seines monumentalen Werkes, das ein Korpus der christlichen Fischdenkmäler bringen soll, noch einmal auf die Frage zurückkommen. — Vgl. Hugo Kochs Anzeige in ThLz. 1923, S. 369f. Carl Clemen, Bonn.

Otto Seeck, Geschichte des Untergangs der antiken Welt, VI. Band. Stuttgart, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1920/21. 380 S. Text und 124 S. Anmerkungen und Register, gesondert erschienen. — Das große Thema, dem nach Gibbons klassischem Versuch ein Mommsen auswich, hat O. Seeck in dem kurz vor seinem Tod zum Abschluß gebrachten Werk in einer

Weise behandelt, deren innere Unzulänglichkeit sich von Band zu Band stärker aufdrängt. Es wäre nicht im Sinne der rückhaltlos aufrichtigen Art des verstorbenen Verfassers, beim Urteil über seine Arbeit mit der Wahrheit zurückzuhalten. Eine fraglos ungemeine Kenntnis der Quellen und ein beharrlicher Fleiß sichern ihr einen gewissen Gebrauchswert, weil sie schwer zugängliche Stoffe handlich zusammenstellt, verbanden sich aber leider nicht mit der Gabe, unter die Oberfläche der Dinge zu dringen und sich über das Ewig-Gestrige und Allzumenschliche zur eigentlichen Geschichte zu erheben. Gewiß ist auch das geschehen, was S. in sekundärer Journalistenmanier erzählt, wiewohl er in der Kombination der in den Quellen zerstreuten Daten und in der Charakteristik der Personen — und fast nur von Personen weiß er zu reden — eine oft recht ungezügelte Phantasie walten läßt; aber die Kammerdienerseite der Geschichte ist eben doch nur eine und nicht diejenige, die wesentliche Erkenntnisse vermittelt. Wer den Untergang der antiken Welt darstellt, muß den *Aufstieg der* christlichen Kirche schildern[1]. Rücksichten auf religiöse Empfindungen *dürfen* dabei nicht gefordert werden, wohl aber die Einsicht in die rein historische Größe einer Erscheinung, die auch von einer noch so scharfen Kritik große Züge verlangt. Damit vergleiche man das Bild Augustins, mit dem S. seinen Schlußband eröffnet. „Die Bewunderung für ihn ... ist berechtigt, wenn man ihn nur mit seinen Zeitgenossen vergleicht ..., aber seine Fehler sind um so bezeichnender dafür, wie niedrig in jener entarteten Zeit auch die Höchsten standen" (2f.). Dann werden Unwahrhaftigkeit, Eitelkeit, Sinnlichkeit als solche Fehler gegeißelt, ohne daß man von Vorzügen hört, die ihnen etwa gegenüberstanden. „Seine Bekehrungsgeschichte ist ganz auf Täuschung angelegt" (6). Wie S. die wirkliche Geschichte von Augustins Bekehrung erzählt, lese nach, wer es mag. „Den großen Männern unserer Zeit darf man ihn nicht gleichstellen" (19). Er war kein Genie, konnte nicht einmal, was heutzutage keinem Pfarramtskandidaten erlassen wird, Hebräisch und Griechisch recht ordentlich; einen eigenen neuen Gedanken hat er nie gehabt (20). „Sein Gottestaat ist ebenso unwahr und hinterhältig wie seine Bekenntnisse, und wo der Beweis versagt, scheint es ihm um der Sache des Glaubens willen ganz erlaubt, sich durch Verschweigen oder Verdrehen durchzuschwindeln" (23). Man darf wohl die Frage stellen, wie ein so flaches und unselbständiges Buch „eine so tiefe Wirkung ... ausüben konnte". Antwort: „Als die Germanen noch in der Kindheit tiefster Barbarei steckten, vermochten sie von der antiken Weisheit nicht mehr zu verdauen, als was ihnen zu Kinderbrei verarbeitet vorgesetzt wurde, und als sie reifer geworden waren, hatte sich die Größe Augustins durch seine jahrhundertelange Geltung so zum Dogma ausgebildet, daß auch freie Geister nicht daran zu rütteln wagten" (29). Diese Sätze richten sich selbst — nach Gehalt und Stil. Wer in ihnen einzelne Entgleisungen sehen möchte, lese die Darstellung des christologischen Streites im 5. Jahrhundert (184ff.), und wer den Kirchenhistoriker als Rezensenten für befangen hält, prüfe, ob die Skizze der Geschichte des römischen Rechts (131ff.) einen zutreffenden und würdigen Begriff von der historischen Entwicklung selbst und ihrer universalen Bedeutung zu geben vermag. Bei dieser vollendeten Unfähigkeit, die wahren Mächte der Geschichte zu erfassen, wird dann die ungeheuerliche Banalität von Sätzen wie dem folgenden

1) S. hat die dem Christentum gewidmeten Abschnitte aus dem 2. und 3. Band seines Untergangswerkes unter dem Titel „Entwicklungsgeschichte des Christentums" (Stuttgart 1921) auch gesondert herausgegeben; vgl. darüber die Besprechung von Zscharnack, ZKG., N.F. 3, S. 230.

verständlich: „Ein unzeitiges Nasenbluten (das Attilas frühen Tod verursachte) lenkte die Geschicke zahlloser Völker in neue Bahnen" (314). Daß die Disposition des Ganzen weniger als primitiv und die einzige tragende Idee, „die Ausrottung der Besten", eine Absurdität ist, ist wohl unbestrittenes Ergebnis der Kritik bereits gegenüber den früher erschienenen Bänden. Die Wissenschaft wird das Andenken des Verfassers um seiner Regesten willen dankbar in Ehren halten (vgl. S. 268f. dieses Heftes) und von dem Parergon seiner „Geschichte des Untergangs der antiken Welt" im Bewußtsein der Aufgabe urteilen, daß nicht so sehr sie nicht zu lösen als sie zu wagen ein Fehlgriff war.

Hugo Koch, Die altchristliche Bilderfrage nach den literarischen Quellen (Forschungen zur Religion und Literatur des A. und N. Testaments, Heft 27). 108 S. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1917. — Die auf knappem Raum ein reiches Material klar erörternde Studie sammelt die literarischen Zeugnisse zur Bilderfrage von den Apologeten bis Gregor I. Auf Grund derselben dringt sie mit Recht auf scharfe Scheidung zwischen der Stellung des altkirchlichen Christentums zur bildenden Kunst und der zur Bilderverehrung — entgegen der in gewissen Kreisen üblichen tendenziösen Verschiebung des Problems, als ob die Widerlegung des „Kunsthasses" ein Beweis für die Bilderverehrung wäre. K. zeigt (was an sich nicht neu, aber in so gründlicher und zusammenhängender Weise dargelegt zu sehen wertvoll ist), daß „die christliche Kunst unverkennbar mit dem Genrehaft-Ornamentalen anfing, dann von der dekorativen Haltung zur Symbolik und Allegorik, von dieser zu repräsentativen Szenen und zu biblisch-historischen Darstellungen überging und erst zuletzt und spät zu porträtmäßigen Zügen kam" (S. 88f.). Erst an das letzte Stadium konnte ja die Bilderverehrung anknüpfen. Dies ist zwar in den radikal hellenistischen Kreisen schon früh eingetreten; aber im Osten wurde noch im 4., im Abendland noch im 8. Jahrhundert gegen diese von unten nach oben dringende Entwicklung gekämpft. Die kirchliche Führung versuchte hier wie dort eine Mittellinie zwischen Bilderverbot und Bilderverehrung einzuhalten, indem sie die Bilder als biblia pauperum zuließ, aber sich gegen Idololatrie verwahrte. Manche unbeachtete Stelle wird herangezogen und mancher Einzelzug der Entwicklung schärfer als bisher ausgezeichnet; es werden auch u. a. neue Gesichtspunkte für die Geschichte des Heiligkeitsbegriffs und seines Korrelates, des Sakrilegs, gewonnen. Die Frage, wie sich zu den literarischen Zeugnissen die monumentalen fügen, hat K. mit dem Hinweis auf die Unsicherheit der Datierungen für letztere beiseite gelassen. Ihr nachzugehen bleibt freilich erwünscht, so wenig K. in dem seiner Untersuchung gesteckten Rahmen dazu verpflichtet war. Zur Erkenntnis der Geschichte, die ja nicht allerorten gleich verlaufen zu sein braucht, kann uns nur die kritische Kombination von literarischen und monumentalen Zeugnissen führen, nicht der Streit zwischen solchen, die wechselweise die einen erforschen und die anderen ignorieren.

Adolf von Harnack, Neue Studien zu Marcion (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Literatur 44, 4). Leipzig, J. C. Hinrichs, 1923. 36 S. Die neue Veröffentlichung v. H.s über den Gegenstand seiner großen Monographie setzt sich mit den dieser zuteil gewordenen Besprechungen (die S. 1 zusammengestellt werden), insbesondere den eingehenderen W. Bauers in den GGA. 1923, S. 1—14 und des Referenten in dieser Zeitschrift XL, S. 191—206 auseinander. An die Antikritik schließt sich (S. 29—36) eine Reihe wertvoller Nachträge und einiger Berichtigungen, z. T. aus den Besprechungen übernommen;

sie betreffen indessen nur Einzelheiten, und wer am Gegenstand weiterarbeitet, wird sie praktisch in sein Exemplar des Hauptwerks übertragen. B. und ich hatten unabhängig voneinander, aber in der Argumentation z. T. zusammentreffend, die Frage aufgeworfen, ob Harnack nicht (1) den religiösen Charakter Marcions stärker in paulinisch-lutherischer Richtung sublimiere, als es die Quellen fordern oder nahelegen, und ihn ungeachtet des vollen Rechtes der Unterscheidung zu scharf gegen die Gnostiker absetze, ob er nicht ferner (2) seine kirchengeschichtliche Bedeutung, besonders für die Entstehung des Neuen Testaments, überschätze. Mehrfach wurde — auch in anderen Besprechungen — (3) die Bedeutung, die H. den religiösen Grundgedanken M.s für die Gegenwart vindizieren möchte, bestritten. Endlich (4) habe ich bezweifelt, daß M.s Bibeltext in seiner spezifischen Eigenart auf die katholischen Texte Einfluß ausgeübt habe, und daß gewisse Lesarten in sogenannten W-Texten originär marzionitisch seien, während B. an diesem Punkt urteilt, daß H. den Einfluß des M.schen Textes noch zu gering dargestellt haben möchte. H. verteidigt in allen angeführten Stücken seine Position, wobei er das erste am eingehendsten erörtert und bezüglich des letzten „nach nochmaliger Prüfung“ findet, daß meine „Annahme (M. sei bei den fraglichen Varianten ein Zeuge des W-Textes) zwar nicht unmöglich, aber im hohen Grade unwahrscheinlich“ und sogar „B. recht zu geben“ sei. Die Nachträge bringen denn (S. 31. 32f.) in der Tat noch ein paar Beispiele, die einen Einfluß des M.schen auf katholische Texte erweisen oder doch wahrscheinlich machen sollen. M. E. tragen auch die neu angeführten Stellen das Schwergewicht nicht, das ihnen mit der Annahme des Eindringens marzionitischer Tendenzlesarten in die katholische Überlieferung zugemutet wird. Indessen kann, wie auch H. betont, das ganze Problem nur auf der Grundlage einer Gesamtbehandlung des W-Textes mit Aussicht auf Entscheidung erörtert werden. Für den Evangelientext hat inzwischen A. Pott in der in der ZKG. N.F. 5 veröffentlichten Abhandlung (die sich leider mit H.s „Neuen Studien“ kreuzte) die Untersuchung aufgenommen und m. E. gezeigt, daß H.s Hypothese textgeschichtlich schwer zu erhärten sein dürfte. Im Rahmen einer Anzeige läßt sich die Debatte nicht fortführen. — Bezüglich der kanonsgeschichtlichen Bedeutung M.s hebt H. hervor, daß „die Beantwortung der schwierigen Frage, ob die Vorstufen (zu einem Neuen Testament) auch ohne M.s Eingreifen zu den weiteren Entwicklungen geführt hätten, die sich tatsächlich ereignet haben, von integrierten geschichtlichen Eindrücken abhänge, über die man anderen schwer Rechenschaft geben könne“ (S. 21). Noch in seiner „Entstehung des N. T.“ (1914, S. 22, von mir a. a. O. S. 200f. angeführt) hatte H. diese Frage bejaht und will auch jetzt der bezüglichen Behauptung „nicht sicher widersprechen“ (S. 23 A.), betont aber erneut scharf den Unterschied einer zweiten kanonischen Büchersammlung mit gleicher Autorität von Christus und Paulus, wie sie M. geschaffen habe, von der Idee zweier Bünde als göttlicher Offenbarungen und der Existenz von in der Schätzung an das A. T. als alleinige litera scripta in Abstufungen herangerückten Evangelien und weiterer heiliger Schriften in der vormarzionitischen Christenheit. Gewiß ist dies tatsächlich ein Unterschied, und daß das N. T. der Kirche eine Antithese gegen Marcion (aber nicht nur gegen diesen) ist, ist ja einfach geschichtlich, eine Erkenntnis, die durchgesetzt zu haben, H.s bleibendes Verdienst sein wird; es fragt sich nur, ob diese Komplikation mit dem antihäretischen Kampf für die kirchliche Kanonsbildung nach Idee und Ausführung so grundlegend ist, daß man M. den Schöpfer des N. T. nennen darf, oder ob dieser vielmehr an einer vor ihm einsetzenden, ihn selbst mittragenden Entwicklung individualisierend, ja sei es vorgreifend und treibend, aber eben nicht im strengen Sinn schöpfe-

risch beteiligt ist, — und so glaube ich noch immer die geschichtlichen Eindrücke integrieren zu müssen, weil ich in den auch von H. zugestandenen Vorstufen bereits das Wesentliche gegeben sehe. — Um etwas wie eine Integration von geschichtlichen Eindrücken handelt es sich nun auch bei dem ersten und für H. wohl wesentlichsten Punkt, der Bestimmung des religionsgeschichtlichen Charakters und der dogmengeschichtlichen Stellung M.s; denn die bloße Zusammenstellung der Überlieferung ergibt keinen Charakter, sondern unzusammenhängende und bisweilen widerspruchsvolle Fragmente. H. zeichnet nochmals aus „dem ihm gegebenen psychologischen Verständnis" (S. 18) das Bild seines Helden als in allem Mißverständnis in der inneren Nachfolge des Paulus stehend und bei allen Grenzen der Parallele (S. 24 A.) auf Luther weisend; er zeichnet es in der gebotenen prägnanten Kürze und der durch die Kritik veranlaßten Lebhaftigkeit des Vortrages besonders wirksam. Gewiß: „man darf nicht vergessen, daß die Kirchenväter nur für die groben Antithesen, nicht aber für die hinter ihnen liegenden feinen Glaubensurteile M.s ein Interesse gehabt haben; dennoch sind zum Glück solche erhalten, sodaß man die Höhenlage und den Zusammenhang der Gedanken noch zu bestimmen vermag" (S. 11). Indessen diese „Bestimmung" muß über das „Erhaltene" doch mit Ergänzungen und Betonungen hinausgehen, die zuweilen unsicher bleiben. Wenn H. z. B. S. 8 eine Reihe von Sätzen M.s *zusammenstellt*, die das Heil den Glaubenden zusprechen, so ist doch kein Satz „*erhalten*", in dem M. definiert, was er unter Glauben verstand, und der sicherstellte, wieweit er dasselbe darunter verstand wie Paulus; das Wort wurde ja damals wie heute von vielen und in gewiß nicht weniger verschiedener Auffassung gebraucht. Oder wie kann bewiesen werden, daß die von Bauer anders gewerteten „programmatischen Worte vom neuen Wein und den beiden Bäumen nur einleitende und formale Ausgangspunkte sind, die über die innere Natur des von M. gewollten Gegensatzes gar nichts aussagen" (S. 16)? H. fordert (S. 10) Belege für mein Bedenken, ob sich gewisse sublime Konsequenzen, die er für die Lehre M.s zieht, aus der Überlieferung erweisen lassen. Er bezeichnet jedoch selbst (Hauptwerk S. 150) den Gedanken von der doppelten Gutheit als eine „unvermeidliche Annahme", die er nicht mit irgendwelchen positiven Sätzen M.s., sondern mit dem Verweis auf gewisse von diesem nicht getilgte Bibelstellen begründet; aber hat M. nicht sonst genug behauptet, was mit von ihm nicht getilgten Bibelworten unvereinbar war? Es mag sein, daß ich (a. a. O. S. 204) den Descensus ad inferos bei Marcion „nicht richtig gedeutet" habe (S. 11 A.). Aber was Irenaeus I, 27, 3 (Harvey I, 218f.) mit „inquit" als die Aussage M.s einführt, ist jedenfalls weniger, als H. diesen meinen läßt, wenn er hier „den wichtigen und tiefen Gedanken M.s bestätigt" findet, „daß die ‚Gerechten' blind, taub und verstockt sind gegenüber dem wahrhaft Guten und aus der Sphäre der Welt und des Gesetzes überhaupt nicht mehr herauskönnen, während auch die gröbsten Sünden die Empfänglichkeit für das Gute nicht ausschließen". Der „erhaltene" Text sagt nur, daß die „Gerechten" eine Versuchung ihres Gottes gefürchtet und so der Botschaft Christi nicht geglaubt hätten, und gewährt an Stelle dieser ethischen auch einer mehr mythologischen Deutung Raum. Die hier von H. noch angeführten Worte „lex fidem impedit" finden sich nicht an der zitierten Irenaeusstelle; im Hauptwerk S. 174 heißt es in diesem Zusammenhang: „M. bei Iren. IV, 2, 7 (Harvey II, 150) ‚lex prohibet credere in filium dei'", und an diese Stelle dürfte H. gedacht haben. Aber dort liest man: „Non ergo quorundam infidelitatem legi adscribant; non enim lex prohibebat eos credere in filium dei, sed adhortabatur etc." Daß die auf enim folgenden Worte solche M.s sind, wird also

nicht gesagt, mag es auch ansprechend vermutet werden. Indem ich für die Scheidung von Überlieferung und Deutung eintrete, ohne das verpflichtende Recht zu letzterer bestreiten und ihr Ergebnis erneut erörtern zu wollen, hoffe ich mich nicht „zu den trüben Historikern zu gesellen, die niemanden ertragen können, der einen Kopf größer ist als sie selbst, und die nicht ruhen, bis sie das Große klein, das Eigentümliche glatt gemacht und alles Ungewöhnliche durch vermeintliche Analogien beseitigt oder trivialisiert haben" (S. 20).

D. Plooij, A primitive Text of the Diatessaron, the Liège manuscript of a mediaeval Dutch translation. A preliminary study with an introductory note by J. Rendel Harris-Manchester. Leyden, A. W. Sijthoffs Uitgeversmij, 1923. — Ganz das, was der Titel verspricht: ein ursprünglicher Text des Diatessaron, dürfte es nicht sein, was Dr. Plooij (Pfarrer der reformierten Gemeinde in Leyden) in dieser, von R. Harris bevorworteten *Studie* vorlegt, bzw. ankündigt, aber ein schöner Fund und ein höchst wichtiger *Beitrag* zur Textkritik der Evangelien ist es in der Tat. Die Lütticher Hs. 437 saec. XIII enthält eine Evangelienharmonie in mittelniederländischer Sprache, die zusammen mit einer nahe verwandten Stuttgarter Hs. unter Beigabe von Varianten zweier weiterer Texte der gleichen Gruppe 1895 und 1898 von Bergsma herausgegeben wurde, aber bisher nur bei Germanisten Beachtung fand und daher den neueren Bearbeitern der Tatianfrage in der Textkritik der Evangelien unbekannt blieb. Pl. macht außer den von Bergsma benutzten noch weitere Zeugen namhaft; nach ihm ist jedoch die Lütticher Hs. (L) der reinste, d. h. der am wenigsten dem Text der Vulgata angeglichene Vertreter der Familie. Denn deren — selbstverständlich lateinische — Vorlage war, wie L. erweist, eine altlateinische vorhieronymianische Textform mit charakteristischem Vokabular und bedeutsamen Varianten im Text selbst, vor allem gewissen tendenziösen Glossemen. Es hat somit der nach Ansätzen von Zahn entscheidend von Vogels (Beiträge zur Geschichte des Diatessaron im Abendland, 1919, vgl. dazu meine Besprechung in ThLZ. 1920, S. 174ff.) erbrachte Nachweis der Existenz, der weiten Verbreitung und der langen Nachwirkung eines altlateinischen „Tatian" eine neue feste Stütze gewonnen, und zur Wiedergewinnung seiner ursprünglichen Gestalt wird die Lütticher Hs. unzweifelhaft wertvollsten Stoff liefern (V. hatte a. a. O. S. 124 auch bereits auf diese Textgruppe hingewiesen). Dies ist das gesicherte Ergebnis von P.s Untersuchungen und bedeutet wahrlich genug, um dem angekündigten vollständigen Neudruck des Textes mit kritischem Apparat mit gespannter Erwartung entgegenzusehen. — Nicht so sicher sind die weittragenden Folgerungen, die Pl. an seinen Fund anschließt. Nach ihm erweist sich L^{lat} (um so den lateinischen Archetypus der flämischen Texte zu bezeichnen) als eine Übersetzung unmittelbar, d. h. ohne griechische Vermittlung aus dem Syrischen, womit die heiß umstrittene Frage nach der Existenz eines griechischen Diatessarons in negativem Sinn so gut wie entschieden wäre (S. 76ff.). Indessen der Nachweis eines syrischen Originals ist keineswegs in genügender Breite und vor allem nirgends mit dem jede andere Erklärung der betreffenden Lesungen ausschließenden Zwang geführt, der hier nach Lage der Sache gefordert werden muß; die drei dafür S. 70 angeführten Varianten sind so wenig wie eine von Lietzmann (s. u.) hinzugefügte vierte solche, die nur aus dem Syrischen erklärt werden können. — Von der Frage nach der Sprache des Urtextes des Diatessaron abgesehen, ist bezüglich L die weitere Frage offen zu halten, was von der in L gebotenen Textform für die zugrunde liegenden altlateinischen Evangelienharmonien und gar für „Tatian" in Anspruch genommen werden darf;

manches ist freie Zutat des flamischen Bearbeiters, anderes lief in Vulgatatexten seiner Zeit um oder fand sich in der Glossentradition (vgl. dazu De Bruyne und Burkitt, s. u.), wie anderseits manches, was für Tatian mehr oder weniger sicher bezeugt ist, in L vermißt wird (vgl. Vogels, s. u.). Zunächst ist also die „gespenstische" Größe Tatians noch problematischer geworden; zu der schon in sich zwiespältigen Überlieferung der arabischen Harmonien, des (nur in einer armenischen Übersetzung erhaltenen) Kommentars Ephraems und der Zitate Aphraats auf der orientalischen Seite tritt nun auf der abendländischen neben den Cod. Fuldensis eine ausgebreitete und verwickelte Sippe von Evangelienharmonien aller abendländischen Sprachen. Grundsätzlich müßte die Frage nach der Urgestalt des Diatessarons, bzw. seiner zunächst je für sich zu ermittelnden syrischen und lateinischen ältesten Formen, scharf geschieden werden von der seines Einflusses auf die Überlieferung der Getrennten, der auf alle Fälle nicht gering gewesen ist; praktisch bietet jedoch letztere — zumal in den altlateinischen Texten — mit das wichtigste Material für die Wiedergewinnung des ursprünglichen Tatian. Wie Vogels, so ist auch Pl. geneigt, einen altlateinischen Tatian als die Urform der „Itala" der Evangelien anzunehmen, so daß die lateinischen „Getrennten" nicht wie gewisse griechische Texte sekundär tatianisch infiziert, sondern nur unvollkommen enttatianisiert wären. Bei der Durchführung dieser Annahme sieht man sich einstweilen in einen lästigen Zirkel gezogen, sofern der Nachweis des tatianischen Einflusses oder doch seines Umfanges immer wieder voraussetzen muß, daß die betreffenden Lesungen tatianisch sind und umgekehrt. Es wird abzuwarten sein, ob eine vollständige Kollation der harmonistischen Texte aller Sprachen, die ihrerseits immer wieder von den kurrenten Texten der „Getrennten" beeinflußt wurden, eine sichere Grundlage für die Bestimmung des Tatianischen ergibt, von der aus dann die ihm in der Textentwicklung der Evangelien zukommende Bedeutung zu ermessen sein würde. In einem an Pl. anknüpfenden Aufsatz „Tatians Diatessaron and the Dutch harmonies (JThSt. 1924, Jan., S. 113—130) hat Burkitt neben den Übereinstimmungen der abendländischen und der orientalischen Tatiantexte energisch die Verschiedenheiten in der harmonistischen Komposition wie in der Textgestalt hervorgehoben. B. neigt jetzt dazu, in den altlateinischen Texten eine noch unvollkommen durchgearbeitete Gestalt des Unternehmens, aus den vier Evangelien eines zu machen, zu sehen, die Tatian (dessen Namen B. mit Addai identifizieren möchte — ? —) durch eine verbesserte syrische Bearbeitung ersetzt hätte; anders als früher tritt nun auch B. nicht mehr unbedingt für eine griechische Urform des Diatessarons ein, ohne freilich auf all die Schwierigkeiten einzugehen, die seine neue Hypothese belasten. Neben Burkitts Abhandlung bringen die zum Teil bereits erwähnten Besprechungen der Pl.schen Studie von Vogels (ThRev. 1923, S. 81 ff.), Pott (PhW. 1923, S. 920 ff.), De Bruyne (Bull. de l'anc. lit. chrét. lat., in Rev. Bén. 1923, S. 69 f.), Lietzmann (ZNW. 1923, S. 150 ff.; vgl. auch ThLz. 1923, S. 119), Jülicher (ChrW. 1924, Sp. 162—169 und Journ. of bibl. Literature 1924, vol. 43, S. 132—171), Martin Dibelius (ThLz. 1924, S. 174 bis 176) wertvolle Berichtigungen und Ergänzungen. Lietzmann erklärt sich a. a. O. auch bereit, deutschen Gelehrten den Bezug von Pl.s Untersuchung und des Bergsmaschen Textes zu ermäßigtem Preis zu vermitteln. — Schießlich sei noch hingewiesen auf zwei weitere Tatianaufsätze. Plooij will in ZNW. 1923, S. 1—16 „Eine enkratitische Glosse im Diatessaron" den enkratitisch interpolierten Text der Ehescheidungsperikope in L als dem ursprünglichen Diatessaron Tatians zugehörig erweisen. R. Harris entwickelt in einem auch gesondert

erschienenen Artikel des Bull. of the John Rylands Library 1924, Jan. „Tatian: perfection according to the saviour" die Hypothese, es sei uns von Tatians bei Clem. Al. zitierter Schrift περὶ τοῦ κατὰ τὸν σωτῆρα καταρτισμοῦ ein umfangreiches Bruchstück in der zweiten der von Schaefers bearbeiteten, unter dem Namen Ephraems armenisch überlieferten drei altsyrischen Abhandlungen (vgl. darüber ZKG. N.F. III, S. 231ff.) erhalten, und wahrscheinlich sei Tatian auch der Verfasser der beiden anderen. Indessen ist die Einheit des Verfassers für die drei beträchtlich verschieden gearteten Stücke kaum annehmbar. Daß Tatian der Urheber des zweiten, von H. in englischer Übersetzung abgedruckten Stückes sei, wäre insoweit möglich, als nichts gegen dessen Entstehung im 2. Jahrhundert spricht; aber eine wirkliche Begründung für die Zuweisung an Tatian hat H. nicht zu geben vermocht.

Ernest Bosshardt, Essai sur l'originalité et la probité de Tertullien dans son traité contre Marcion (Thèse), 1921. *Selbstverlag* des Verf., Lausanne, Terreaux 10. — B.s Dissertation, die unabhängig von v. Harnacks großer Monographie und etwa gleichzeitig mit dieser erschienen ist, wird durch diese nicht entwertet, da v. Harnack auf die Schrift Tertullians als solche nicht näher eingegangen ist. Was B. in fleißigen und flüssigen Analysen des Werkes zusammenträgt, ist sozusagen die bestätigende Ausführung von Harnacks Urteil (S. 253 * A.). „Nachdem Tert. in I, 1 in der vituperatio des Gegners dem polemischen Schema und seinem Temperament durch Schmähung des Gegners, den schon seine Herkunft verurteile, Genüge geleistet hat, hat er im großen und ganzen in diesem Werk seiner Leidenschaft und seiner advokatorischen Rechtsbeugung Zügel angelegt; doch fehlen an einigen Stellen Schmähreden und Entstellungen nicht." Letztere betreffen, wie B. zeigt, keine Hauptpunkte, da Tert. den gerechten Gott Marcions nicht etwa zum bösen Prinzip vergröbert, sondern in seiner mittleren Stellung gezeichnet und auch sonst dessen Lehre zwar polemisch, aber nicht verkehrt wiedergegeben hat. Auch tendenziöse Verschweigungen sind ihm nicht nachzuweisen (gegen de Faye), so sehr natürlich das Häretische und nicht das Katholische hervorgekehrt wird. B. arbeitet die Hauptlinien der Argumentation Tertullians klar heraus und gibt manche willkommene Nachweisung aus der apologetischen Tradition, in der sie steht, etwa in der Art von Bills trefflicher Abhandlung „Zur Textkritik und Erklärung des 1. Buches von Tertullians adversus Marcionem" (TU. 38, 2. 1911), die leider keine Fortsetzung für die anderen Bücher gefunden hat. Bosshardt konnte ihr manches entnehmen, aber auch einiges hinzufügen, wiewohl er weniger auf die Einzelheiten eingeht. In die eigentlichen literatur-, kirchen- und dogmengeschichtlichen Probleme dringt seine paraphrasierend gehaltene, oft die Quelle wörtlich übertragende Darstellung nirgends ein, so daß sie die kritische Erkenntnis des Marcionitismus nicht zu fördern vermag. Befremdlich ist in dem kurzen Kapitel „L'exactitude des citations bibliques" (S. 115—122), das Tertullian vor dem Verdacht tendenziöser Textänderungen bewahren will, die völlige Unkenntnis des bibeltextlichen Variantenstoffes; B. weiß nicht einmal, daß das berühmte οὐδέ Gal. 2, 5, das Tertullian nicht las und für eine marcionitische Interpolation hielt, auch in anderen Zeugen fehlt, worüber doch jeder kritische Apparat zum N.T. Auskunft gibt; er unterscheidet das Psalterium Veronense und sein Siglum R als zwei Texte und hält beide für hebräische Hss. u. a. m.

Paul Keseling, Die Chronik des Eusebius in der syrischen Überlieferung. Bonner phil. Diss. (Auszug), 1921. Nach dem vorliegenden

Auszug (12 S.) enthält die Dissertation eine Untersuchung von eusebianischen Stücken in syrischen Chroniken. Sie bestätigt die Nachricht, daß eine — vermutlich vereinfachte — Übersetzung der Chronik Eusebs, angeblich um 600 von Simeon Beth Garmai (vgl. jetzt Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur, S. 135. 349) gefertigt, tatsächlich existiert hat; neben ihr scheint jedoch noch eine freiere Bearbeitung Benutzung gefunden zu haben.

Heinrich Doergens, Eusebius von Caesarea als Darsteller der phönizischen Religion, eine Studie zur Geschichte der Apologetik. — Ders., E. v. C. als Darsteller der griechischen Religion, eine Studie usw. (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte herausg. von A. Ehrhard und J. P. Kirsch XII, 5 u. XIV, 3). Paderborn, F. Schöningh, 1915. 1922 (103 u. 133 S.). — D. gibt in den beiden einander ergänzenden Heften eine quellenkritische Untersuchung der von Eusebius in seinem Hauptwerk gebotenen Darstellung der phönizischen, bzw. griechischen Religion. Das Ergebnis bestätigt, was die apologetische Tradition, in der Eusebius steht, erwarten läßt und die Prüfung seines als mittelbare Überlieferung so wichtigen Materials in Einzeluntersuchungen immer wieder lehrte: er nimmt seinen Stoff aus zweiter und dritter Hand, hat Originalquellen kaum irgendwo benutzt — semitische Sprachkenntnis besaß er nicht, und selbst Plato hat er nach D. kaum selbständig gekannt —, reiht seine Exzerpte aus Exzerptoren ohne ausgleichende Kritik weder in äußeren, z. B. chronologischen, noch in inneren stoff- und ideengeschichtlichen Fragen aneinander und bietet eine große, aber oberflächliche Gelehrsamkeit auf, um den bekannten apologetischen Grundgedanken zu demonstrieren, daß in den vor- und außerchristlichen Religionen naturalistischer Aberglaube wenige Wahrheitselemente überwuchert, die das Christentum in reiner Ursprünglichkeit besitze, und daß dieses sich von deren Unsittlichkeit in Theorie und Praxis leuchtend abhebe. Auf die Erkenntnis, daß die Griechen Einflüsse aus dem Orient erfahren haben, und daß bei ihnen zwischen Volksreligion und Philosophenglaube zu unterscheiden sei, beschränkt sich so ziemlich, was an dem Geschichtsbild, das Eusebius sich macht, zutreffend ist. D. will mit seinen Studien zugleich „den evolutionistisch-religionsgeschichtlichen Versuchen moderner Philologen und Theologen, das Christentum als zusammenfassenden Abschluß der antiken Religion und ihrer philosophischen Grundlage zu erweisen“, entgegentreten, also sozusagen den berechtigten Kern der apologetischen Position des Eusebius von seiner ungeschichtlichen Auffassung der vorchristlichen Religionsentwicklung scheiden; er kann sich dabei freilich dem Zugeständnis nicht entziehen, daß dieser gewissen Gefahren der Religionsvergleichung nicht entgangen sei, und erteilt ihm einige dogmatische Zensuren. Eine wirkliche Verbindung seines systematischen und seines historischen Interesses hat D. aber nicht erreicht; dazu hätte er ja auch erheblich tiefer graben müssen und jene Versuche moderner Philologen und Theologen nicht als so viel einfacher und einheitlicher auffassen dürfen, als sie sind. Da so der apologetische Gesichtspunkt nur äußerlich hinzukommt, hat er jedoch die historische Kritik nirgends beeinträchtigt, höchstens eine stärkere Verarbeitung des Stoffes zu historischer Synthese hintangehalten. D.s Darstellung bekommt so selbst etwas von dem unübersichtlichen Mosaikcharakter seiner Vorlage. Aber damit soll der Wert der mit gründlicher Kenntnis und reichlicher Heranziehung der zerstreuten Fachliteratur gearbeiteten Hefte nicht herabgesetzt sein; sie stellen vielmehr eine willkommene Ergänzung zu Geffckens bekanntem Buch über die älteren Apologeten und einen nützlichen traditionsgeschichtlichen Apparat zur praeparatio des Eusebius dar.

Dr. phil. Ella Heckrodt, Die Kanones von Sardika aus der Kirchengeschichte erläutert (Jenaer Historische Arbeiten, herausgegeben von A. Cartellieri und W. Judeich, Heft 8). Bonn, A. Marcus & E. Weber, 1917. — Die von H. Lietzmann angeregte Dissertation, die infolge der Verhältnisse erst jetzt in der ZKG. zur Besprechung gelangt, illustriert die Kanones von Sardika, ohne auf die vielerörterten Probleme ihrer Überlieferung erneut einzugehen, aus den Vorgängen der Kirchengeschichte des 4. und 5. Jahrhunderts und entkräftet so mittelbar auch die Zweifel an ihrer Echtheit. Die sehr fleißige Arbeit bringt aus den Quellen ein unerwartet reiches Material besonders für die beiden Hauptgegenstände der Kanones, die Translation und die Appellation, zusammen; sie greift dabei überall auf die freieren Verhältnisse der vorkonstantinischen Kirche zurück und zeigt, wie deren Nachwirken in einer anderen Zeit zusammen mit den sogleich mit dem Kirchenfrieden eintretenden Spannungen *zwischen einer* autonomen Hierarchie und kaiserlicher Kirchenherrschaft die Schwierigkeiten geschaffen haben, denen die Kanones begegnen wollen.

Otto Seeck, Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311 bis 476 n. Chr., Vorarbeit zu einer Prosopographie der christlichen Kaiserzeit. Stuttgart, J. B. Metzler, 1919 (487 S.). — Wie wertvoll dem Kirchenhistoriker eine Zusammenstellung aller nach Tagen genau oder doch in engen Grenzen datierbaren Akte der Kaiserregierungen des 4. und 5. Jahrhunderts sein muß, bedarf keiner weiteren Ausführung; man denke nur etwa an den donatistischen oder den arianischen Streit und ihre chronologischen Probleme. Daß Seeck diese Arbeit, für die er wie kaum ein anderer ausgerüstet war, und die ihn durch Jahrzehnte bei der Abfassung seiner „Geschichte des Untergangs der antiken Welt“ begleitet hat, noch vollenden durfte und einen Verlag fand, der ihre Veröffentlichung übernahm, ist dankbar zu begrüßen. Die Hauptquelle für die Datierungen in dem bezeichneten Zeitraum sind bekanntlich die innerhalb der Materien chronologisch geordneten Gesetze des Codex Theodosianus. Aber eben die in ihm überlieferten Daten bedürfen weitgehend der Berichtigung. Tages-, Orts-, Konsularangaben stimmen oft nicht miteinander zusammen oder widersprechen der Adresse oder dem Inhalt des Gesetzes. S. stellt in der Einleitung (S. 1—158) die Fehlerarten und -quellen — sie liegen weniger in der handschriftlichen Überlieferung als in der Kompilationsarbeit bei der Entstehung des Codex — übersichtlich zusammen und zeigt, wie man sie im Ausgleich der verschiedenen Zeitangaben berichtigen kann. Dann werden in klar angeordneten Tafeln *die Regesten* abgedruckt, wobei überlieferte und erschlossene, bzw. veränderte Daten durch den Druck geschieden sind; bei letzteren wird auf die Erörterung in der Einleitung mit Seiten- und Zeilenzahl verwiesen. Höchst dankenswerterweise hat S. den eigentlichen Regesten eingefügt, was aus anderen Quellen an auf Tage sicher oder annähernd zu datierenden politischen Ereignissen, kaiserlichen Erlassen, Amtswechseln u. dgl. zu ermitteln ist, aus Chroniken, Papstbriefen, Schriftstellern; leider nur zufällig und vereinzelt sind die Papyri herangezogen. Daß der Vf. dem naheliegenden Bedenken unvermeidlicher Unvollständigkeit diese Ergänzungen nicht opferte, wird nur Zustimmung finden können, und Bemängelungen in dieser Hinsicht wären ungerecht. Die Grenzen „annähernder Tagesdaten“ sind natürlich unsicher. Ich sehe z. B. nicht ein, warum gewisse Urkunden der donatistischen Streitigkeiten, über deren Datierung S. selbst in dieser Zeitschrift (X und XXX) trefflich gehandelt hat, ausgeschieden wurden, obwohl ihre Daten gewiß nicht weniger bestimmbar sind als die mancher aufgenommenen Stücke; ich meine die Schreiben Konstantins Opt. App. ed. Ziwsa, p. 208 (Aug. 314), p. 210 (Aug./Sept.

315), p. 211 (März 316), vgl. meine „Urkunden zur Entstehungsgeschichte des Donatismus" 1913, S. 23. 33. 34. Beigegeben sind ferner die astronomischen Ereignisse und die Ostertermine. Auf die Tafeln folgen Register der Gesetze in chronologischer, der Personen, Ämter, Orte in alphabetischer Folge (S. 427—487). Man hat bei Stichproben den Eindruck größter Umsicht und Akribie. Einige Versehen sind freilich unterlaufen, auch vermeidbare, z. B. in Osterdaten; vgl. die Berichtigungen in der Besprechung Jülichers ThLz. 1922, S. 346f. H. v. Soden, Marburg.

B. Poschmann, Kirchenbuße und correptio secreta bei Augustinus. Braunsberg, 1923. 85 S. — Eine neue Auseinandersetzung P.s mit Adams Schriften über „Die kirchliche Sündenvergebung nach dem heiligen Augustinus" und „Die geheime Kirchenbuße nach dem heiligen Augustin" (vgl. im vorigen Jahrgang, S. 104f.). Die Kontroverse hat schon eine kleine Literatur gezeitigt. Mir ist es nicht möglich gewesen, den Ausführungen Adams zuzustimmen. Poschmanns Erklärung, daß es für Augustin abgesehen von der Frage der Öffentlichkeit nur eine Art der kirchlichen Buße gegeben habe, die in ihren wesentlichen Bestandteilen dieselbe war, mochten nun öffentliche oder geheime Vergehen vorliegen, und zu der stets die Exkommunikation und Rekonziliation gehörte, halte ich für richtig. Adams Berufung auf die „klassische Beweisstelle" de fid. et oper. 26, 48 schien mir nicht berechtigt (vgl. Theol. Lit. Ztg. 1922, S. 220). P. stimmt dem zu und unterzieht noch einmal das ganze Problem mitsamt den einschlägigen Stellen einer gründlichen Prüfung; wie ich meine, mit Erfolg. Vgl. Theol. Lit. Ztg. 1924, S. 40f. Hugo Kochs Anzeige. Scheel, Kiel.

Friedrich Degenhart, Der hl. Nilus Sinaita, sein Leben und seine Lehre vom Mönchtum (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, herausg. von Ildefons Herwegen, O. S. B., H. 6). Münster, Aschendorff, 1915. 187 S. — Karl Heussi, Untersuchungen zu Nilus dem Asketen (Texte u. Unters. zur Gesch. der altchristl. Lit., herausg. von A. v. Harnack u. C. Schmidt, 42, 2). Leipzig, J. C. Hinrichs, 1917. 172 S. — Degenhart, Neue Beiträge zur Nilusforschung. Münster, Aschendorff, 1918. 50 S. — Heussi, Das Nilusproblem, Randglossen zu Fr. Degenharts neuen Beiträgen zur Nilusforschung. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1921. 32 S. — D. und H. sind unabhängig voneinander auf Untersuchungen zum Leben und Schrifttum des Asketen Nilus, nach der Überlieferung eines jüngeren Zeitgenossen des Chrysostomus, geführt worden. H. konnte D.s zuerst (1915) erschienene Arbeit nur noch in nachträglichen Einfügungen und Anmerkungen der seinigen, die wegen der Kriegsverhältnisse erst 1917 zur Veröffentlichung gelangte, berücksichtigen. D.s zweite, oben genannte Studie ist eine Apologie seiner Hauptarbeit und ein Versuch, die an ihr von H. geübte Kritik zu entkräften, und H.s „Nilusproblem" hält wiederum diese Kritik in allen Punkten aufrecht. D. hat in naiver Verkennung der Tatsache, daß Nilus Sinaita zunächst nichts als ein Name ist, unter dem eine ziemlich umfangreiche Reihe von asketischen Schriften überliefert ist, ein ausführliches Bild des Lebens und Wirkens sowie der monastischen Anschauungen des Heiligen gezeichnet. Eine vorausgeschickte Einleitung nimmt nur ganz geringfügige, meist von älteren Autoren bereits vertretene Ausscheidungen aus dem tradierten Korpus seiner Schriften und Briefe vor, dispensiert sich jedoch von jeder eingehenderen kritischen Sicherung der literarischen Echtheit und Einheit der benutzten Stücke, wie sie bei Tradition dieser Gattung grundsätzlich verlangt werden muß und durch starke Anstöße im gegebenen Fall besonders erforderlich erschien. H. geht methodisch-kritisch vor; er

nimmt, wie es geboten ist, den Ausgang von den äußeren Zeugnissen, und da diese für die einzelnen Schriften versagen, schreitet er zu einer sorgfältigen Analyse der Briefsammlung weiter, in der ja in der Tat die historische Persönlichkeit am ersten zu erfassen sein muß. Die auch bei anderen Gegenständen als fruchtbar bewährte Dublettenkritik führt ihn zu dem Ergebnis, daß ein Grundstock von Briefen einen zwischen 395 und 425 in Galatien lebenden, aus Ancyra gebürtigen könobitischen Mönch von hohem Ansehen zum Verfasser hat. H. zeigt weiter, daß die von D. grundlegend verwertete sog. narratio, nach welcher der hl. Nilus ein Anachoret auf dem Sinai gewesen wäre, keinesfalls vom Verfasser der Briefe herrühren kann und ihrerseits durchaus das Gepräge eines hellenistischen Legendenromans trägt. Der Nachweis ist schlechthin durchschlagend geführt und z. B. auch von einem D. so wohlwollenden Kritiker wie Mohlberg (Neue byz. Jahrbb. 1920, S. 192 ff.) und ebenso von Bardenhewer (Gesch. der *altkirchl.* Lit. IV, S. 162 f.) als unwiderleglich anerkannt. Was D. dagegen anführt, *ist völlig* kraftlos und in sich bedenklich zwiespältig; so wenn er den kürzeren, lateinischen Text der narratio jetzt für ursprünglich hält, aber nach wie vor aus dem griechischen argumentiert u. a. m. H. hat ihn leicht und schlagend zu widerlegen vermocht. Ihm bleibt das Verdienst, kritische Grundlagen für die Nilusforschung gewonnen zu haben. — D.s Arbeit war Dissertation, und der Vorwurf einer unzulänglichen Fundierung und verkehrter Methode trifft ihn daher ursprünglich vielleicht weniger als die, welche ihn nicht besser belehrt haben Er hat freilich durch seinen verfehlten, in unglücklichem Ton persönlicher Gereiztheit vorgebrachten Rettungsversuch sich dieser Entschuldigung beraubt. Allenfalls mag sein an sich fleißig gearbeitetes und übersichtlich geschriebenes Buch als eine für manche Zwecke brauchbare Sammlung von Zügen der asketischen Ideologie und Praxis des älteren orientalischen Mönchtums einen gewissen Wert behalten.

Wilhelm Kißling, Das Verhältnis zwischen Sacerdotium und Imperium nach den Anschauungen der Päpste von Leo d. Gr. bis Gelasius I. (440—496). Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland, Sektion für Rechts- und Sozialwissenschaft, 38. Heft. Paderborn, Ferd. Schöningh, 1921. 149 S. — In knapper, aber sorgfältiger Darstellung untersucht K. aufs neue die Politik der Päpste der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts gegenüber dem oströmischen Kaiserthron und zeigt, daß Leo I. eine grundsätzliche und rechtliche Unabhängigkeit der *päpstlichen* Gewalt von der kaiserlichen nicht in Anspruch nimmt und bei *grundsätzlicher* Anerkennung seiner Untertanenpflicht die kirchenpolitischen Zugeständnisse des Kaisers von dessen Frömmigkeit erwartet, somit den päpstlichen Primatsanspruch auf die innerkirchliche Sphäre beschränkt, während Gelasius I., der schon seinem Vorgänger Felix II. in dessen letzten Jahren die Feder zu führen scheint, die berühmte Theorie von den beiden Gewalten und dem inneren Vorrang der geistlichen sowie der Gehorsamspflicht der weltlichen in den — von Gelasius zugleich sehr viel weiter gefaßten — kirchlichen Angelegenheiten aufstellt. Unbeschadet seines dogmatischen Standpunktes wahrt sich der Vf. einen unbefangenen Blick für die geschichtliche Entwicklung der „dem Papsttum von Christus übertragenen Primatialgewalt" und polemisiert energisch und zutreffend (für Funk und) gegen Primatshistoriker wie Kneller, die diese Entwicklung verkennen und bestreiten. Darin beruht der Wert seiner tüchtigen Arbeit, die auf einem so viel durchpflügten Felde Neues nicht wohl bringen konnte. Eine schärfere Scheidung zwischen Politik und Recht hätte die Position des Vf.s noch klarer heraustreten und sicherer begründen lassen. H. v. Soden, Marburg.

Kunstgeschichtliches

Max Dvořák, Kunstgeschichte als Geistesgeschichte. Studien zur abendländischen Kunstentwicklung. Mit 55 Tafeln. München, R. Pieper u. Cie., 1924. — Unter den Aufsätzen aus dem Nachlaß des verstorbenen Wiener Kunsthistorikers, die seine Schüler unter dem bezeichnenden Titel „Kunstgeschichte als Geistesgeschichte" herausgaben, steht an erster Stelle eine Abhandlung „Katakombenmalereien die Anfänge der christlichen Kunst". D. hatte sie schon im Jahre 1919 niedergeschrieben, ihre Publikation aber unterlassen, weil er noch einen zweiten Teil über die altchristliche Architektur hinzufügen wollte, der nicht mehr zustande gekommen ist. Ich gebe die Hauptgedanken des Verfassers am besten mit seinen eigenen Worten wieder, die zugleich seinen Geist und sein umfassendes Wissen wiederspiegeln:

„Es geht nicht an, die älteste christliche Kunst einfach als christliche Antike aufzufassen. Ihre Geschichte berührt sich wohl mit der Umbildung, die sich in der spätantiken Kunst vollzogen hat, fällt jedoch nicht mit ihr zusammen und wird nicht durch sie erschöpft. Den Berührungspunkten steht die größte Selbständigkeit gegenüber, die der ältesten christl. Kunst einen revolutionären Charakter verleiht und sie als eine zielbewußte Verneinung der klassischen erscheinen läßt. Es handelt sich dabei nicht nur um die Darstellungsstoffe, sondern nicht minder um einen neuen Begriff der Kunst, die eine neue Bedeutung für die Menschen erlangt und auf einem neuen Verhältnis zur sinnlichen Umwelt und den geistigen Gütern, wie auch auf einer neuen Auffassung der Wahrheit, Schönheit und Erhabenheit aufgebaut wird. Nichts ist falscher, als von dem kunstlosen oder primitiven Charakter der Katakombenmalereien zu sprechen. Dies hatte nur so lange einen Sinn, als man sie mit dem Maßstabe des künstlerischen Realismus und des religiösen Materialismus der heidnisch-klassischen Kunst gemessen hat. Ein solcher Maßstab kommt aber gar nicht in Betracht, da er auf Werten beruht, die von den christlichen Künstlern nicht angestrebt, sondern bekämpft, überwunden und durch neue ersetzt werden, für die die ältere oder gleichzeitige heidnische Kunst keinen Maßstab bietet ... Die Katakombenmalerei verkörpert mit anderen Worten nach einer bestimmten Richtung hin die radikalste, vorgeschrittenste und konsequenteste künstlerische Strömung des dritten Jahrhunderts, — indem sie aus den Bemühungen um Vergeistigung der künstlerischen Darstellung Folgerungen zog, zu welchen sich die heidnische Kunst nicht entschlossen hat und wohl auch ihrer Bestimmung, ihrer geistigen Einstellung und Vergangenheit nach nicht entschließen konnte. — Daß die Katakombenmalerei so weit gehen konnte, beruhte auf der Transzendenz der christlichen Weltanschauung, die es den christlichen Künstlern ermöglichte, sich über Stofflichkeit, sinnliche Wirkung und natürliche Gesetzmäßigkeit ganz hinwegzusetzen. ...

So bedeutet die Katakombenmalerei einen entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte der Kunst" (S. 31—34).

Schon aus diesen wenigen Sätzen wird man ersehen, daß hier von einem geistvollen Autor eine ganz neue Auffassung der altchristlichen Kunst vorgetragen wird. Der Verf. läßt sich leiten durch Alois Riegls grundlegendes Werk über die spätrömische Kunstindustrie; Hugo Kochs Buch über die altchristliche Bilderfrage hat ihm den Weg zu den Kirchenvätern gewiesen; und er gewinnt seine Sätze durch einen Vergleich der heidnischen und christlichen Kunst in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung. Nur wirkliche Kenner der spätrömischen Kunst werden ihm auf seinen Wegen folgen können. Die Vertreter der „Christlichen An-

tike“ werden aufgerufen. Wenn sie, was zu hoffen ist, diesem Rufe folgen, könnte sich eine Debatte von prinzipieller Bedeutung entwickeln. Die Entscheidung braucht nicht in einem Entweder — Oder zu bestehen. Man kann die altchristliche Kunst ebensogut als den letzten Ausläufer der Antike, wie als Anfänger der mittelalterlichen Kirchenkunst zu verstehen suchen. Aber daß dieser letztere Gesichtspunkt einmal mit Geist und Energie betont worden ist, ist aller Beachtung wert.

Kurt Pfister, Katakombenmalerei (Die Kunst des Mittelalters, herausgegeben von Kurt Pfister, Band I). Gustav Kiepenheuer Verlag, Potsdam, 1924. 34 S. und 30 Tafeln. M. 20. — Den Kern dieses Buches bilden 30 Tafeln, die aus Wilperts Katakombenwerk entnommen sind, darunter 8 farbige — meistens etwas kleiner und in den Farben etwas blasser als bei Wilpert, aber im ganzen doch wohl imstande, ein Bild der Katakombenmalerei zu geben. Über die Auswahl will ich mit dem Verf. nicht rechten. Aber ich muß es beanstanden, daß die Unterschriften der Tafeln kritiklos aus Wilpert herübergenommen sind. Der Leser erfährt nirgends, daß die Wilpertschen Deutungen stark angefochten sind. Tafel 3 „Jesajas prophezeit die Geburt des Messias aus der Jungfrau“ habe ich in den Byzantinisch-neugriech. Jahrb. II, S. 312ff. als profanes Familienbild zu deuten gesucht. Taf. 5 „Maria mit dem Jesuskinde“ ist schon lange von vielen aus der Zahl der Marienbilder gestrichen. Die „Einkleidung einer gottgeweihten Jungfrau“ Taf. 20 ist wiederholt als unwahrscheinlich dargetan worden, wenn auch eine befriedigende Erklärung bis jetzt nicht gefunden ist. Der „Petrus mit der Schriftrolle“ Taf. 4 wird berechtigten Zweifeln begegnen. Den „Christus“ auf Taf. 20 hat zwar v. Sybel seit 10 Jahren immer wieder in den Vordergrund des Interesses zu bringen gesucht, aber andere haben ihn desto energischer abgelehnt. Daß das „Eucharistische Mahl“ Taf. 10 von vielen auf das Speisewunder des Evangeliums gedeutet wird, mußte auch angemerkt werden. Ich gebe zu: es sind die interessantesten Bilder, die auf diese Weise wegfallen; aber gerade deswegen durfte der Leser über den Tatbestand nicht im unklaren gelassen werden. Es geht nicht mehr an, alle Literatur außer Wilpert zu ignorieren, und der Verf. durfte es um so weniger, als er im Text seines Buches anders verfährt. Dieser Text von 25 Druckseiten stellt sich hohe Aufgaben: „Die Katakombenmalerei in die Atmosphäre des urchristlichen Denkens und Glaubens einzufügen und für ihre künstlerische Schönheit Zeugnis abzulegen“ ... „Vor allem aber sollte sichtbar werden ..., wie die schöpferische Form dieser Fresken sich allmählich von der Antike loslöste, den Sinn eines neuen Glaubens und Lebens verwirklicht, und insofern auch die Grundlage des mittalterlichen Weltbildes und seiner Ausdrucksformen wird.“ Zu diesem Zweck hat der Verf. die Katakombenliteratur durchgearbeitet — mehr die kleinen Bücher und die Zeitschriftenaufsätze als die Folianten, mehr die deutschen als die italienischen — und hat aus ihnen ein Bild der Malerei gewonnen. Ein Studium der Originale ist ihm, wie es scheint, versagt geblieben. Die Verbindung mit dem urchristlichen Denken und Glauben sucht der Verf. durch zahlreiche und umfangreiche Zitate aus der altkirchlichen Literatur herzustellen, die aber auch nicht auf eigener Lektüre der Kirchenväter beruhen, sondern aus den archäologischen Handbüchern und anderen, sehr naheliegenden Quellen zusammengestellt sind. Kirchengeschichtliche Studien hat der Verf. nicht getrieben. Ich möchte ihm nicht unrecht tun; aber ich habe nicht bemerkt, daß er auch nur ein einziges kirchengeschichtliches Werk gelesen hätte. So besteht ein großer Abstand zwischen der Absicht des Verf.s und seiner Leistung. Mit so geringer Ausrüstung lassen sich so hohe Ziele nicht erreichen.

August Heisenberg, Ikonographische Studien. I. Die Martha-Szene. II. Das Bekenntnis Petri und die Ansage der Verleugnung. III. Die Kirchen Jerusalems auf dem lateranensischen Sarkophag Nr. 174. Mit 2 Tafeln. München 1922 (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische und historische Klasse. Jahrgang 1921, 4. Abteilung). — Die vorliegenden Studien gehen aus von den beiden Schmalseiten des Sarkophags Nr. 174 im Christlichen Museum des Lateran, die in zwei vorzüglichen Tafeln wiedergegeben werden. Auf beiden heben sich die biblischen Szenen von einem architektonischen Hintergrund ab, der von dem Verfasser, nach Vorgang anderer, auf die kirchlichen Gebäude Jerusalems gedeutet wird. Auf der l. Schmalseite sieht er die Himmelfahrtskirche und die Eleonakirche auf dem Ölberg, die Zionskirche in Jerusalem und die Petruskirche, das sog. Kaiphashaus. Das Bild der Verleugnung Petri, das sich vor dieser Architektur aufbaut, soll auf ein Mosaik zurückgehen, das sich — wie der Verfasser vermutet — in der Zionskirche in Jerusalem befand. Die Stele, auf der der Hahn sitzt, soll die Geißelungssäule abbilden, die auf dem Zion gezeigt wurde. Auf der r. Schmalseite sieht er die Grabeskirche Konstantins, die Anastasis, noch einmal die Zionskirche und die Lazaruskirche. In der ersten Reihe von Kirchen hätte sich die Liturgie des Gründonnerstags und Karfreitags abgespielt, in der zweiten die des Ostersonntags. Da sich die Bauzeit dieser Kirchen bis ins 5. Jahrhundert hingezogen hat, kann der römische Sarkophag auch erst aus diesem Jahrhundert stammen.

Ferner erörtert der Verf. einige Probleme der Sarkophagskulptur, die in näherer oder entfernterer Beziehung zu dem besprochenen Sarkophag stehen. Das Bild von Christus und der bittflehenden Frau, das bisher auf die Blutflüssige oder die Kananäerin gedeutet wurde, versteht er als die Bitte der Martha Joh. 11, 21 ff., ebenso in den anderen Wiederholungen des Bildes, jedoch mit Ausnahme der Fälle, wo die Bittende das Kleid Jesu von rückwärts anrührt; in diesen wenigen Repliken bleibe die Deutung auf die Blutflüssige bestehen. Die Ansage der Verleugnung Petri auf der l. Seite enthalte ein Moment, das vielmehr auf seine Versicherung, mit dem Herrn sterben zu wollen, hinweist; und in den anderen, zahlreichen Wiederholungen ist nur das Bekenntnis des Petrus, nicht die Weissagung seines Abfalls, zu sehen. Auf dem einzigartigen Fresko von S. Ciriaca sei die bisherige Deutung der Figuren umzukehren; dann komme ebenfalls das Bekenntnis des Petrus heraus. Aus dem Gedankenkreis von Matth. 26, 33 sei auch die „Schlüsselübergabe“ zu erklären: als Belohnung für sein Bekenntnis erhalte Petrus die Schlüssel. Dagegen wird die sog. Bedrängungsszene mit Moses, statt mit Petrus, in Zusammenhang gebracht. Der „Judaskuß“ ist aus der Reihe der Sarkophagbilder zu streichen; was man bisher dafür hielt, ist vielmehr als das Wiedersehen der Verstorbenen im Paradiese aufzufassen.

Das ist der hauptsächliche Inhalt der reichen Gabe des Verfassers. Das Schwergewicht liegt auf den topographischen Ausführungen: der Verf. sieht in dem römischen Sarkophag eine Bestätigung seiner früheren Aufstellungen über die Bauten Konstantins in Jerusalem. Die ikonographischen Erkenntnisse haben sich ihm bei dieser Gelegenheit ergeben.

Leider kann ich dem Verf. auf dem Gebiet der Topographie Jerusalems nicht folgen. Aber einen leisen Zweifel kann ich nicht unterdrücken. M. E. ist es zunächst recht unwahrscheinlich, daß auf einem römischen Sarkophag, und dazu noch auf seinen Schmalseiten, die Kirchen von Jerusalem als Hintergrund angebracht sind. Um das glaubhaft zu machen, bedürfte es eines entscheidenden Beweises; und gerade der scheint mir zu fehlen. Es sind freilich schon mehrere Ge-

lehrte für die jerusalemische Deutung eingetreten; aber da sie in den Einzelheiten stark voneinander abweichen, vermehrt ihre Anzahl nicht die Sicherheit ihrer Aufstellungen.

Die neuen Resultate in der Sarkophagskulptur haben mich noch weniger überzeugt. Ich halte es nicht für glücklich, die „Marthaszene" von der Blutflüssigen in der angegebenen Weise zu trennen. Der Verf. traut den christlichen Bildhauern zu viel Absichtliches zu. Die Deutung auf Martha aber beruht auf einer petitio principii. Der Verf. will ein Auferstehungsbild herausbringen, und er findet diese Beziehung in dem Wort Jesu Joh. 11, 25. Darum muß die bittende Frau Martha sein. — Anderseits paßt ihm die Verleugnung Petri nicht in seine vorgefaßte Meinung über den gedanklichen Inhalt der Bilderreihe der Sarkophage. Darum wird die Aussage der Verleugnung unter großem Aufwand von Gelehrsamkeit in ein Bekenntnis des Petrus umgestellt. Ich gestehe, daß ich auf den Denkmälern nichts davon zu bemerken vermag. Und wenn man neuerdings die „Bedrängung des Moses" als eine Verhaftung des Petrus, d. h. als sein Martyrium, erkannt hat, so halte ich das nach wie vor für einen der wenigen wirklichen Fortschritte auf diesem Gebiete, der nicht rückgängig gemacht werden sollte. Ähnliches wäre über die anderen neuen Auffassungen zu sagen.

Die gelehrten Studien des Verf. haben mir wieder einmal gezeigt, wie verschiedenartig die Interessen sind, die auf dem Gebiete der altchristlichen Kunst zusammentreffen, und wieviel aneinander vorbeigeredet wird. Wir können nur weiterkommen, wenn wir in mühsamer Arbeit die wenigen sicheren Erkenntnisse langsam Schritt für Schritt zu erweitern suchen. Auch angesichts der glänzenden Schrift Heisenbergs vermag ich diesen Wunsch nicht zu unterdrücken. Hans Achelis, Leipzig.

Mittelalter

W. Müller, Das Problem der Seelenschönheit im Mittelalter, eine begriffsgeschichtliche Untersuchung (Bern, P. Haupt, Akademische Buchhandlung, 1923. 80 S.), ist eine in vielem lehrreiche Studie zum Nachleben des Platonismus und zur Wirkung des Hohenliedes im Mittelalter, mit der jetzt üblichen Überschätzung des Mittelalters und der jetzt ebenso üblichen überheblichen Beurteilung des Protestantismus. Das Ganze erinnert an Spenglersche Manier. Wer sind die nichtkatholischen Gelehrten, denen die stärkere Berücksichtigung der Patrologie Mignes empfohlen werden muß? Solche Sätze, wie S. 28 Anm.: Für Christus fehlen uns weitere Anhaltspunkte (nämlich *für die* Herleitung der übermenschlichen Karitas aus einer asketischen Disziplin ihrem erotischen Innenleben gegenüber), doch muß er durch die Sünde hindurchgegangen sein, sollten nicht unbewiesen oder wenigstens nicht ohne Erklärung ausgesprochen werden. G. Ficker, Kiel.

Adolf Waas, Vogtei und Bede in der deutschen Kaiserzeit. Zweiter Teil. (Arbeiten zur deutschen Rechts- und Verfassungsgeschichte, Heft 5.) Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1923. 151 S. — Dieser zweite Teil des beachtenswerten Buches (vgl. ZKG. N. F. 5, S. 114) bringt nach einer geschichtlichen Übersicht über den Gang des Kampfes zwischen Kirche und Vogtei und einem Abschnitt über weltliche Freigrafschaften als parallele muntherrliche Gebilde zu den Kirchenvogteien als Hauptthese im 3. Kapitel die Darlegung, daß die Bede im Territorialstaat aus Vogtei- und privaten Herrschaftsrechten erwachsen sei, daß also der mittelalterliche, besonders der spätere mittelalterliche Staat die Hauptwurzel seiner Kraft aus privaten Herrschaftsrechten gezogen

habe. Zur gleichzeitigen theoretischen Staatsauffassung des Mittelalters drückt sich Waas vorsichtiger aus, neigt aber doch auch zur Auffassung, daß im germanischen Bewußtsein die private muntherrliche Bindung viel stärker gewesen sei als die verblaßte Vorstellung von der allgemein bindenden und verbindlichen Staatsgewalt. Ich bemerke, daß z. B. die mir zur Zeit genau bekannten Urkunden Heinrichs IV. die Vorstellung von der öffentlich-rechtlichen allgemeinen Staatsgewalt viel schärfer betonen und herausarbeiten als das in mancher Beziehung z. B. selbst bei Below zum Ausdruck kommt. Mindestens also wohl das ganze salische Königtum (über das staufische erübrigt sich fast ein Wort) und seine geistlichen Helfer haben viel klarere und bewußtere allgemeine Staatsvorstellungen gehabt, als Waas dem deutschen Mittelalter überhaupt zugestehen will. Ob sie damit so allein standen und das germanische Staatsbewußtsein allgemein so stark auf die Betonung privater Herrschaftsrechte eingestellt war, ist wohl jedenfalls noch nicht ausgemacht. Über die Thesen von Waas bezüglich der tatsächlichen Verfassungsverhältnisse und besonders bezüglich der Bede will ich aber damit nicht urteilen. Anmerkungsweise möchte ich hier doch auf eine einschlägige Bemerkung des Schreibers der Hs. V des Codex Udalrici aus dem 12. Jhd. aufmerksam machen, der zu einem Briefe von ca. 1060 über Romanae sedis mundiburdium (in Bamberg) in Randnote bemerkt: mundiburdium id est proprietas (Jaffé, Bibliotheca V, S. 53, N. d.). B. Schmeidler, Erlangen.

Von Alois Schultes Studien zur mittelalterlichen Sozial-, Rechts- und Kirchengeschichte: Der Adel und die deutsche Kirche im Mittelalter ist ein anastatischer Neudruck erschienen, dem nur ein Nachtrag mit 13 Exkursen, polemischen Auseinandersetzungen und Berichten über Neuerscheinungen auf dem Gebiet der ständischen Forschung u. dergl. unter gelegentlichen Hinweisen auch auf die entsprechenden Verhältnisse in England, Italien, Frankreich, Spanien angefügt ist. Stuttgart, Enke, 1922. XV, 460, 32 S. (= Kirchenrechtliche Abhandlungen, hrsg. von Ulrich Stutz, Heft 63—64). Vgl. M. Stimming in ThLz. 1923, S. 471 f.

Adam Hirschmann, Hat Eichstätts erster Bischof die erste Lebensgeschichte des hl. Bonifatius geschrieben? (Zur Jubelfeier des hl. Bonifatius: Hist.-Pol. Blätter 163, 1919, S. 513—530). — Der Priester Willibald, welcher — wohl 763/65; vgl. Franz Flaskamp, Zur Hessenbekehrung des Bonifatius = Ztschr. f. Missionswissensch. 13, 1923, S. 138 A. 6 — das erste Bonifatiusleben zusammenstellte, ist in alter und neuerer Zeit vielfach mit seinem älteren Landsmann gleichen Namens, dem Bonifatiusschüler und ersten Bischof von Eichstätt, verwechselt worden. Aber schon 1695 hat Gottfried Henschen (AA. SS. Junii I 453) diesen Irrtum aufgedeckt, und neuerdings dürfte Wilhelm Levison, der jüngste Herausgeber der Vita (Vitae sancti Bonifatii = Scr. rer. Germ., Hannover 1905, p. VII sq.), hier das letzte Wort gesprochen haben: der Verfasser der Lebensbeschreibung stellt sich selbst als eine von dem Bonifatiusschüler und Eichstätter Oberhirten verschiedene Person vor und wird von anderer Seite näher als Mainzer Priester an St. Victor gekennzeichnet. Für einen Eingeweihten besteht heute in dieser Sache kein Zweifel mehr. Auch die Studie Hirschmanns operierte im wesentlichen — abgesehen von den zahlreichen Abschweifungen — mit Levisons Material und gelangt daher auch zu dessen Ergebnissen.

Franz Flaskamp, Münster.

Das Leben des heiligen Anselm von Canterbury, beschrieben von seinem Schüler und unzertrennlichen Begleiter, dem Mönch Eadmer, übersetzt

von G. Müller (Theatiner-Verlag München, 1923, 163 S.), mag denen, die nicht Latein verstehen, einen Einblick in die wunderliche Heiligenwelt der Gebildeten des Mittelalters verschaffen. Die Übersetzung ist manchmal recht frei, auch nicht ohne Fehler und sprachliche Unebenheiten und verzichtet auf jede erläuternde Bemerkung, nicht einmal ein Fundort des lateinischen Textes ist angegeben; ich möchte wissen, wie viele Leser sich die lateinischen mittelalterlichen Ortsnamen, die in der Übersetzung beibehalten sind, zurechtlegen können. G. Ficker, Kiel.

Ingeborg Schnack, Richard von Cluny, seine Chronik und sein Kloster in den Anfängen der Kirchenspaltung von 1159. Ein Beitrag zur Geschichte der Anschauungen von Kardinalskolleg und Papsttum im 12. und 13. Jahrhundert (Historische Studien, Heft 146). Berlin, Emil Ebering, 1921. — Die Arbeit bietet mancherlei Verschiedenes, wie sogleich der Titel zum Ausdruck bringt. Die geistig-literarische Persönlichkeit des Titelhelden ist interessant und gut herausgearbeitet; die von der Verfasserin statuierte Reihenfolge der Fassungen seiner Chronik dürfte richtig sein. Im Tone seiner Beurteilung hätte die Schwierigkeit für den mittelalterlichen Schriftsteller, sich Material zu beschaffen, und das Verdienst, das in der bloßen Materialbeschaffung liegt, vielleicht etwas mehr gewürdigt werden können. Vom sog. gotischen Menschen und ähnlichen modernen Ungeheuern sollte in ernsthaft wissenschaftlicher Literatur, zu der vorliegende Arbeit zählt, besser überhaupt nicht geredet werden. Die Haltung des Klosters Cluny von 1159—63 ist energisch kaiserfreundlich, ebenso die der von Richard dort geschriebenen Chronik; der Schaden, den das Kloster durch das Schisma erlitt, wird dargelegt. Teils hinauf in frühere, teils hinab in spätere Zeiten führen dann die Untersuchungen über das Kardinalskolleg und die Anschauungen vom Papsttum, über die Stellung stadtrömischer Kirchen (Vatikan und Lateran) zum Papsttum 1159—65. Alles wertvoll und förderlich, manchmal etwas diffus. Die Literaturangaben sind reichlich, aber gerade bei diesem Maße dann manchmal etwas willkürlich. Die von Karl Wenck angeregte und auf Gebieten seiner eigensten Forschungen sich bewegende, im allgemeinen recht tüchtige Arbeit wird in verschiedenen Forschungszusammenhängen für das Mittelalter weiterhin stets genannt und beachtet werden müssen. B. Schmeidler, Erlangen.

Die Vierteljahrsschrift „Studi Francescani" gab in ihrem 7. Jahrgang ein mit zehn Kunstbeilagen geschmücktes Jubiläumsheft zur Erinnerung an die Gründung des 3. Ordens (1221—1921) (Arezzo, stab. tipografico O. Beucci, 1921, 222 pp., gr. 8°) heraus. Es enthält 16 Aufsätze von namhaften italienischen Gelehrten wie Zeffirino Lazzeri (Die Anfänge von Florenz), Livar. Oliger (Predigten des Dominikaners Humbert von Romans und eines Franziskaners des 15. Jhd.s auf den 3. Orden), Ad. Martini: Dante francescano, Isid. del Lungo: la corda' dantesca (Inf. XVI, 106 f.), Un capitolo di Fr. Mariano da Firenze (Textprobe aus Marianos von Florenz Gesch. des 3. Ordens). Von anderen meist biographischen Aufsätzen sei erwähnt: Zeff. Lazzeri, la beata Umiliana de Cerchi († 1246, vgl. über sie: Rob. Davidsohn, Gesch. von Florenz II, 1 [1908], S. 129—135). Karl Wenck, Marburg.

Wer die im deutschen Katholizismus der Gegenwart vorhandene Bewegung beachtet hat, weiß etwas von dem von Philipp Funk so benannten „monastischen Frühling" zu sagen, der sich nicht allein in dem Wiedergewinnen einst verlorener Klostersitze zeigt (vgl. Hermelink, Katholizismus und Protestantismus, 1923, S. 3ff.), sondern der sich auch in der Literatur spiegelt in den

Werbeschriften für das Mönchtum bzw. den Einführungsschriften in mönchische Ideale, die zahlreich erscheinen. Dahin gehört z. B. die neue von P. Gallus Haselbeck O. F. M. herausgegebene Sammlung: Franziskanische Lebenswerte (Mergentheim, Karl Ohlinger), die z. T. Neudrucke alter Franziskanerschriften, z. T. Neuerscheinungen bringen soll, in der aber auch die Neudrucke nicht historisch gemeint, sondern auf die Gegenwart gemünzt sind. Der Herausgeber selber eröffnete die Sammlung programmatisch mit einer „Einführung in den Sinn und das Wesen der Regel des hlg. Franziskus": Am Quellborn franziskanischen Geistes (119 S., 1923), — eine Paraphrase und Apologie der Franziskanerregel für die Gegenwart, die auch in franziskanischer Entsagung und Buße die Summe des Evangeliums sehen solle und nicht nach einem „neuen Franziskus" auszuschauen brauche. — Denselben Sinn haben die von Hanns Schönhöffer herausgegebenen „Blütenranken um das Leben des hl. Franziskus und seiner ersten Ordensbrüder" (Freiburg i. Br., Herder), in denen als erste Bändchen (1922) die Fioretti und das Speculum perfectionis in deutscher Übertragung erschienen sind. Diese Verdeutschung des Spiegels der Vollkommenheit des hl. Franziskus (XX, 208 S.), die gleichzeitig mit P. Robert Hammers O. F. M. Übersetzung (Im Spiegel der Vollendung, Regensburg, Kösel und Pustet, 1922. 191 S.) den Anspruch erhebt, die erste deutsche Ausgabe dieser für die Franziskusforschung so hochwichtigen, von Sabatier erst wiederentdeckten Quellensammlung zu sein, läßt leider im Unterschied von H. (S. 5—8) bibliographische Angaben und eine Angabe über die Entstehungsverhältnisse des Sp. p. vermissen, ist aber Hammers Ausgabe durch die beigefügten textkritischen Anmerkungen und sachlichen Erläuterungen überlegen. Vor allem aber hat Sch. seine Ausgabe auf breiterer handschriftlicher Grundlage aufgebaut und u. a. die wichtigen unveröffentlichten lat. theol. Handschriften 196 der Berliner und 9068 der Münchener Staatsbibliothek verwertet; aus ersterer stammt z. B. der S. 193f. abgedruckte altitalienische Text des Sonnengesangs aus Kapitel 120, aus letzterer der als Kap. 19ª eingeschobene, S. 192 auch lateinisch mitgeteilte Lobpreis eines Bruders, der beim Almosensammeln nicht auf das Morgen bedacht war. So hat Sch. durch seine Textgestaltung trotz der zunächst praktischen Tendenz seiner Ausgabe auch der Wissenschaft Dienste geleistet. — Endlich muß noch die von Siegfr. Joh. Hamburger gefertigte deutsche Ausgabe der Legenda trium sociorum genannt werden, die jüngst der Münchener Theatinerverlag inmitten seiner auch der monastischen Propaganda dienenden Schriften vorgelegt hat (1923. 140 S.), — ganz praktisch-religiös und, wie die beigefügten Reproduktionen von Gemälden Giottos zeigen, auch künstlerisch eingestellt, so daß auch das kurze Nachwort nicht mit historisch kritischem und bibliographischem Stoff belastet werden konnte. Zscharnack.

Als Vorläufer eines umfassenden Buches über den 3. Orden ließ der holländische Franziskaner Fidentius von dem Borne erscheinen: 1) Der dritte Orden des hlg. Franziskus von Assisi, eine histor. krit. Untersuchung. In: Theolog. praktische Quartalschrift I (1919), S. 32—47. Der Verf. handelt über die Anfänge und über die verschiedenen Perioden des Ordens; 2) Analecta de tertio ordine (hsl. Forschungen), in: Arch. Francisc. hist. IX, S. 118—133; 3) De oorspronkelijke Regel der deerde Orden, in: Franciscana, Voortzetting van Neerlandia Franciscana, Tom. IV (1921), deel IV, S. 5—17. Mit beachtenswerten Ergebnissen in vorsichtiger Fassung. Über die beiden ersten Aufsätze gibt einige nähere Mitteilungen L[emmens] in Franziskanische Studien VI (1919), S. 266—267.

Werner Roth, Die Dominikaner und Franziskaner im Deutsch-Ordensland Preußen bis zum Jahre 1466. Königsberger Dissertation 1918. Druck von Drewes Buchdruckerei, Oldenburg i. Gr. 155 S. — Eine nachträgliche Erwähnung verdient diese unter Brackmanns Leitung entstandene sehr brauchbare Arbeit, die für andere deutsche Landschaften vorbildlich wirken kann. Der Verf. hat mit emsigem Fleiß gedrucktes und ungedrucktes Material gesammelt und gut gruppiert. Indem er nacheinander die Geschichte der beiden Orden in Preußen und die Geschichte der einzelnen Klöster des einen und des anderen Ordens behandelt, legten sich ihm Ähnlichkeit und Unterschiede besonders in ihrem Verhältnis zum Deutschen Orden, zur Missions- und Seelsorgetätigkeit, zur Kirchenregierung, betreffs früheren oder späteren wirtschaftlichen und geistigen Niedergangs nahe Der Vergleich fällt zugunsten der Franziskaner aus, die zu den Deutschherren ein herzliches und freundschaftliches Verhältnis bewahrten, (Verf. gibt Berichtigungen Holzapfels auf S. 99f. u. 105f.), während die Dominikaner zu Polen neigten. Der Anhang bietet ein nach Zeit bzw. Bistümern geordnetes Verzeichnis sämtlicher im Ordensland bis 1466 gegründeten Klöster.

In der Festnummer der Zeitschrift La Verna (Jahrg. XI vom Aug.—Dez. 1913), p. 345—349, hat Liv. Oliger das Schutzprivileg Kaiser Heinrichs VII. für den Alvernerberg von Montevarchi 15. Sept. 1312 nach dem Original mit Faksimile mitgeteilt und des Kaisers Besuch des Berges, auf dem nach der Legende einst Franz von Assisi die Wundmale empfing, zwischen 7. und 12. Sept. festgelegt. Die Urkunde war den Erforschern der Geschichte Heinrichs VII. außer Davidsohn, Gesch. v. Florenz III, S. 484 entgangen. Vgl. Dante Parad. XI, S. 106. Oligers bezügliche Abhandlung und eine zweite über des sel. Johann von Alverna Zeugnisse über den Portiunkulablaß wurden näher besprochen in Franziskanischen Studien I (1914), S. 376 und im Archivum Franciscan. Hist. VII (1914), p. 376—377. Karl Wenck, Marburg.

Grete Lüers, Marienverehrung mittelalterlicher Nonnen. (Aus der Welt christlicher Frömmigkeit, hrsg. von Fr. Heiler, Bd. 6.) München, Reinhardt, 1923. VIII, 64 S. — Es ist ganz lehrreich, die Äußerungen deutscher mittelalterlicher Nonnen von Hrosvitha bis Margaretha Ebner über ihr Verhältnis zu Maria und ihre Vorstellungen von ihr zu lesen. Man gewinnt den Eindruck, daß wir es in der Hauptsache mit Verirrungen einer Frömmigkeit zu tun haben, die kaum mehr christlich zu nennen ist. Die Verf., die sich ganz fleißig in der Literatur umgesehen hat, verstärkt den Eindruck durch ihre geschraubte Sprache und übermäßig hohe Worte. Daß die Frage nach dem Verhältnis dieser Marienfrömmigkeit zur altchristlichen Frömmigkeit nicht immer historisch richtig beantwortet ist, hat Hugo Koch, ThLz. 1924, S. 59, mit Recht moniert.

Aus dem Liliengarten der hl. Katharina von Siena, nach der italienischen Ausgabe des P. Innocenzo Taurisano O.P. bearbeitet von Johannes Mumbauer (Freiburg i. Br., Herder, 1923. XIX, 159 S. mit vier Bildern), will erbaulichen Zwecken dienen. Es enthält die Übersetzungen der anonymen Wunder der Heiligen, von Auszügen aus der Legenda maior, aus den Erinnerungen des Notars Cristofano di Gano Guidini, aus dem Processo Castellano, die Übersetzung des kleinen Traktates über die Vollkommenheit, der jetzt erst im italienischen Texte bekannt geworden ist, und des kleinen Romans, den P. Taurisano aus den dürftigen Notizen über das erste „bescheidene und duftige Veilchen im Blumengarten der hl. Katharina“, den aus München stammenden Dominikaner Johannes Simons († 1418), gemacht hat. Den wissenschaftlichen

Bedürfnissen ist durch eine Reihe erklärender Bemerkungen Rechnung getragen. An die Heilige kommt man recht wenig heran, eher an die seltsame „fromme“ Stimmung, die sich an ihre Person im 14. und 15. Jahrhundert anschließt.

G. Ficker, Kiel.

Acta Concilii Constanciensis. Zweiter Band: Konzilstagebücher, Sermones, Reform- und Verfassungsakten. Herausgegeben in Verbindung mit Johannes Hollnsteiner von Heinrich Finke. Münster i. W., Regensberg, 1923. VI u. 770 S. gr. 8. — Diese Fortsetzung der Ausgabe der Konstanzer Konzilsakten, deren Bd. I 1896 erschienen ist, war leider durch vollwichtige Ereignisse lange verzögert worden. Der Stoff ist in drei Abschnitte gegliedert: 1) Konzilstagebücher, die nahezu die Hälfte des Bandes einnehmen, 2) Predigten und Ansprachen, 3) u. d. T.: Reform und Verfassung: a) Traktate, b) Gutachten zur Reform, c) literarische Erörterungen im Kampf um die Stellung des Papstes zum Konzil, d) Geschäftsordnungsvorschläge für das Konzil, e) Briefe zu Reform- und Verfassungsfragen.

Mit Recht wird der Band eröffnet durch die hervorragendste der Konziliengeschichten, die Gesta concilii Constanciensis des Kardinals Fillastre, eines Franzosen aus der Diözese Le Mans, den Johann XXIII 1411 zum Kardinal kreiert hatte. Das an Mitteilungen, insbesondere bildhaften Zügen zur Persönlichkeit von König Sigmund, überaus reiche Werk eines nüchternen juristischen und realpolitischen Denkers von vielseitigen geistigen und wissenschaftlichen Interessen war in Bruchstücken ohne den Verfassernamen seit Jahrhunderten bekannt. Den Hauptteil veröffentlichte F. 1889 in seinen „Forschungen und Quellen zur Geschichte des Konstanzer Konzils“ auf Grund zweier Hss. Später fand er sechs vollständige Abschriften und hat nun unter Zugrundelegung der vatikanischen Handschrift B, die er 1889 noch nicht kannte, eine vollständige kritische Ausgabe geliefert, S. 13—170. — 2) Der liber gestorum des Cerretanus, auch schon früher in Auszügen und von F. im Auszug wiedergegeben, ist nicht, wie F. damals meinte, eine offizielle Quelle, aber die gleichzeitige Aufzeichnung eines gut unterrichteten Kurialen, eines echten Kanzleibeamten Jakob von Seranthonio (Jacobus Cerretanus), der nach Jahren als unteritalienischer Bischof starb. F. rühmt, daß er allein uns eine Reihe wertvoller Schriftstücke erhalten hat. — 3) Ziemlich unbedeutend ist das nur in Auszügen mitgeteilte Tagebuch des Südfranzosen Wilhelm de la Tour (Acta concilii des G. de Turre), das viele Tagesangaben bietet. — II. Sermones concilii Constanciensis (S. 367—544). Aus den vier Konstanzer Jahren wurden „ungefähr 200 Predigten und vielleicht an die hundert sonstige Ansprachen erhalten oder dem Inhalt nach bekannt“. F. gibt Texte, vielfach nach Aufzeichnungen der Sprecher, oft Verweisungen auf ältere Drucke. Es sind Predigten von Gelehrten für Gelehrte, so manche rein spekulativen Inhalts, andere auf die Zeitverhältnisse bezüglich, viele in Verherrlichungen König Sigmunds, eine (S. 507—513) die Stellung des Imperiums zur römischen Kirche grundsätzlich behandelnd im Sinne der Unabhängigkeit des Kaisertums vom Papsttum, vom 5. Sept. 1417, zumeist geschichtlich bedeutungsvoll als Spiegel der Verhältnisse und Stimmungen. — III. Reform und Verfassung. Das neue Traktatenmaterial ist nicht umfangreich, da die vor dem Konzil entstandenen großen Reformtraktate im Anhang des Schlußbandes behandelt werden sollen, dessen Druck jetzt im Vorwort vom Juli 1923 als demnächst beginnend bezeichnet, dessen vielversprechender Inhalt dort skizziert wird. — Auf die einzelnen Stücke dieses dritten Abschnitts (über die Abteilungen vgl. oben) hier einzugehen, würde den zugemessenen Raum übersteigen. Die Einleitung (S. 547—579) ist aus-

giebiger als zu den vorangehenden Abschnitten. Die Übersicht wird durch das Inhaltsverzeichnis am Kopfe des Bandes gewährt. — Hoffen wir, daß die beiden Herausgeber und der Verleger uns bald den 3. Bd. gewähren können. — F. hatte schon jetzt den Professor für Kirchengeschichte im Stifte St. Florian (Österreich) Joh. Hollnsteiner als Helfer gewonnen —, damit diese Vorarbeit zu einer Geschichte des Konstanzer Konzils, die wir von F.s unvergleichlicher Sachkenntnis seit seinem Aufsatz im 23. Bde der Forschungen z. dtsch. Gesch. (1883) und besonders seit seinen prächtigen „Bildern vom Konstanzer Konzil" (1903) erhoffen, bald zur Vollendung kommt. Karl Wenck, Marburg.

Virgil Redlich O. S. B., Johann Rode von St. Mathias bei Trier (= Beiträge zur Geschichte des alten Mönchstums und des Benediktinerordens, herausgeg. von Abt Ildefons Herwegen, Heft 11). XV, 123 S. Münster i. W., *Aschendorff*, 1923. — Über Johann Rode, 1419 Prior der Kartause St. *Alban, 1421* Abt des Benediktinerklosters St. Mathias bei Trier, † 1. Dez. 1439, und seinen Anteil an den Benediktinerreformen im 15. Jhd. hat U. Berlière 1895 in der Revue bénédictine eine grundlegende Arbeit veröffentlicht. Virgil Redlich (Sohn des Wiener Professors Osw. R.) ist durch Verwertung der neueren Forschungen Finkes, Hallers, Merkles über die Reformkonzilien, besonders aber durch systematische Verarbeitung der Handschriften der Seminarbibliothek und der Stadtbibliothek zu Trier und des Staatsarchivs Koblenz ein gut Stück weitergekommen. Wir sehen, wie Rodes Tätigkeit an Ausdehnung und Bedeutung immer mehr zunimmt: erst reformiert er die vier Trierer Benediktinerabteien, dann wird er „Mitbegründer der Bursfelder Kongregation", 1434 wird er vom Baseler Konzil zum Generalvisitator der Benediktiner- und Benediktinerinnenklöster zunächst für die Provinz Köln u. Trier, bald darauf auch für die Diözesen Mainz, Speier, Worms und Straßburg ernannt; er reformiert Hornbach bei Zweibrücken, St. Gallen, Reichenau und 1437 das Benediktinerinnenkloster Marienberg bei Boppard am Rhein, das dadurch das Mutter- und Musterkloster für die deutschen Benediktinerinnen wurde. Zuletzt würdigt der Verf. Rodes Schriften, seinen Charakter und zusammenfassend sein Lebenswerk, wobei er betont, daß seine Ordensreform auch die Bau- und Kunsttätigkeit belebt habe. Texte aus ungedruckten Quellen beschließen die treffliche Abhandlung. O. Clemen, Zwickau.

Livarius Oliger, O. Fr. M., Das Streitgedicht Mundus et Religio in einer Prosabearbeitung des 15. Jhd.s. S. A. aus Collectanea Variae Doctrinae Leoni S. Olschki oblata, S. 171—186. 4°. Monachii 1921. — O.s Abhandlung führt trefflich ein in die literarische Behandlung des durch Jahrhunderte fortgesetzten Gegensatzes zwischen Welt- und Ordensklerus. O. stellt die reiche hsl. Überlieferung eines bezüglichen Streitgedichtes, das mit Unrecht dem Franziskaner Bernardin von Siena zugewiesen wurde, vielmehr von Johann Pecham († 1292) stammt, fest und bereichert aus einer Münchener Hs. unsere Kenntnis um eine Prosabearbeitung von 1462 von der Hand eines oberbayrischen Augustinereremiten Paulus Weigel. Karl Wenck, Marburg.

Joseph Schnitzer, Savonarola, ein Kulturbild aus der Zeit der Renaissance. Ernst Reinhardt, München, 1924. 2 Bände. XII, 1167 S. mit 32 Bildertafeln. — Diese Biographie ist das Ergebnis einer 25 jährigen Beschäftigung mit der Gestalt Savonarolas, dem Schn. zuerst 1898 und 1900 mehrere Aufsätze in den Historisch-Politischen Blättern gewidmet hatte, um dann 1902—1904 seine „Quellen und Forschungen zur Geschichte S.s" (3 Bde. München, Lentner) und

weitere Einzelstudien bis hin zu der über „S. im Streit mit seinem Orden" (1914; vgl. ZKG. 35, 1914, S. 479f.) folgen zu lassen. Das uns vorliegende Werk ist die ausführlichste von allen Monographien, die über Savonarola bisher geschrieben sind. Der erste Band erzählt dessen Leben bis zu seiner Hinrichtung, die Schn. als einen „Justizmord der schlimmsten Art" beurteilt (S. 586); der zweite gibt eine Charakteristik von seinem Streben, seinen Aufgaben, seiner ganzen Persönlichkeit. Der Verfasser zeigt sich durchweg als vorzüglicher Kenner von alledem, was von Savonarolas Schriften geblieben ist. Der zweite Band scheint mir besonders überzeugend. Schn. betont fraglos richtig nicht das Politische, sondern das Religiöse an Savonarola. Er charakterisiert ihn als „durch und durch religiöse Erscheinung" (S. 902); als das Maßgebendste wertet er seinen Glauben an sein Prophetentum. Gerade aus dem Prophetentum Savonarolas läßt Schn. seine Tätigkeit als Prediger, vor allem Bußprediger, sowie als Kirchenerneuerer und als Staatsmann hervorgehen (Kap. 31—33). Tief durchdacht und empfunden sind auch die folgenden Kapitel, die die Stellung Savonarolas zu Humanismus und Wissenschaft und zur Kunst und den Künstlern zu erklären suchen (Kap. 34 u. 35). Schn. liebt Savonarola. Das gibt ihm die Möglichkeit, Savonarola kongenial zu verstehen; das führt ihn freilich manchmal auch zu Fehlern, wenn er selbst alle seine praktischen Handlungen, von denen der erste Band spricht, rechtfertigt. Man denke etwa an die Hartherzigkeit Savonarolas, der sich in das grausame Schicksal seiner treuen Anhänger, Pucci und Tornabuoni, die von Valori verurteilt und zum Tode gebracht waren, nicht eingemischt hat; Schn. entschuldigt ihn, ja behauptet: „In der Tat konnte sich der Frate nicht wohl anders verhalten" (S. 452). Sogar die Kinderpolizei (S. 281) und die „Verbrennung der Eitelkeiten" (S. 393) finden von seiner Seite Anerkennung. Dies entspricht überhaupt der Wertschätzung S.s als Politikers, dessen Beschäftigung mit der Politik unter Hinweis auf Richelieu und Mazarin anerkannt wird, — ein Vergleich, der bei der innersten Verschiedenheit der Persönlichkeiten nicht geschickt ist: einen Heiligen oder einen Propheten, als der doch S. dem Verfasser gilt, kann man nicht mit Richelieu vergleichen!

Schnitzer hat die Biographie zu einem großen Kulturbild des 15. Jhd.s gestaltet. Dabei scheint mir aber seine Auffassung von dem geistigen Leben Florenz' zu Ende des 15. Jhd.s nicht als richtig. Schn. wiederholt hier die alte historische Tradition: von dem „neuen Heidentum" (S. 56) der florentinischen Humanisten kommt er direkt zum Florenz Savonarolas, zur „Stadt Christi". Schn. verkennt die wunderbare Mannigfaltigkeit der Typen und Ideale, welche die damaligen florentinischen Humanisten darbieten; er schließt z. B. so verschiedene Gestalten wie Ficino und Pico, Girolamo Benivieni und Ugolino Verino zusammen. Was Pico betrifft, so stellt Schn. anderswo dessen Anschauungen in Parallele zu denen Savonarolas (z. B. S. 97: „Wie Hieronymus, so tat es Pico") und meint dies als Beweis des Einflusses Savonarolas auf Gio. Pico. Eindringenderes Quellenstudium zeigt aber, daß Pico eine besondere Stelle, unabhängig von Ficino, aber auch von Savonarola im geistigen Leben von Florenz einnahm. Schn. hat sich einige dafür grundlegende Werke wie die italienische Monographie Semprinis über Giovanni Pico della Mirandola (1921), in der nochmals der selbständige Gang der Anschauungsentwicklung Picos gezeigt ist, oder die schöne Arbeit von Caterina Ré über Girolamo Benivieni (1906), in der unter anderem von der Bedeutung Picos für seine Zeitgenossen die Rede ist, entgehen lassen. Von wichtigen Quellen ist z. B. auch ihm die oben S. 159ff. abgedruckte und kurz gewertete Apologia entgangen, auch die „Apologia Marsilii Ficini pro

multis florentinis ab antichristo Hieronymo Ferrariensi hypocrita summo deceptis ad collegium cardinalium".

Diese kritischen Bemerkungen vermindern den Dank für das Werk nicht im mindesten. Die auf S. 993—1143 gegebenen Anmerkungen zeigen, wie tief Schn. gegraben, und wie er auf die primären Quellen zurückgegangen ist. In der Geschichte der S.-Forschung, die er im letzten Kapitel (S. 939—992) charakterisiert hat, wird sein Werk einen ehrenvollen Platz erhalten. Iv. Pusino, Berlin.

Gerhard Ritter, Die geschichtliche Bedeutung des deutschen Humanismus. (Hist. Zeitschr., Bd. 127, S. 393—453.) — Mit dem vorliegenden Aufsatz will R. versuchen, unsere Gesamtauffassung, wie sie dem heutigen Stand der allgemeinen Probleme der Renaissance und Reformation entspricht, neu zu orientieren. Sein Aufsatz ist zugleich ein kritisches Referat über die bisherigen Gesamtbetrachtungen der Renaissance und des Humanismus, wie ein Versuch, die geschichtliche Stellung des deutschen Humanismus innerhalb der Gesamtbewegung auf Grund eigener Forschungen und eigener Erwägungen der Haupt- und Einzelprobleme zu bestimmen. Die Schwierigkeit, gerade den deutschen Humanismus geschichtlich sicher einzuordnen, wird gebührend gekennzeichnet. Der Versuch, ihn namentlich für die Grundlegung der neuen Zeit oder doch der modernen Wissenschaft in Anspruch zu nehmen, wird mit Fug und Recht abgewiesen. Seine wissenschaftlichen Leistungen sind weder epochemachend noch überall grundsätzlich von dem mittelalterlichen wissenschaftlichen Betrieb losgelöst. Die Schriften des deutschen Humanismus wurzeln in der mittelalterlichen christlichen Bildung und sind von feststehenden Autoritäten abhängig. Sein „Rationalismus" besteht in einer historisch-moralischen Vernünftigkeit, nicht in einer mechanisch-kausalen Naturerklärung. Von bleibenden literarischen Leistungen kann kaum oder nur mit starken Vorbehalten gesprochen werden. Dennoch war er keine Episode. Man kann ihn nicht ausschließlich von der Geschichte der Wissenschaften aus beurteilen. Die Bedeutung der deutschen Humanisten muß man in dem suchen, was sie nur halb verstanden geahnt haben. Sie waren Symptom, nicht Wegbereiter einer kommenden Zeit. Was nach Ausdruck strebte, war die Ahnung, daß die mittelalterliche Kultur nicht die schlechthin allgemeingültige Kultur der Menschheit sei, sondern eine unter mehreren nicht nur möglichen, sondern verwirklichten Kulturen; daß es eine Bildung des Menschen auch außerhalb des herkömmlichen kirchlichen Bildungsbegriffs gebe und diese Bildung ihren eigenen Wert in sich trage. So wurde die Absolutheit des Christentums grundsätzlich in Frage gestellt. Aber das Recht der Antike neben dem Christentum bewußt anzuerkennen, haben die deutschen Humanisten nicht vermocht. Auch an Erasmus, der doch dem großen Problem ins Auge schaute, offenbart sich die innere Unsicherheit seiner leitenden Prinzipien. Das wird am inneren Verhältnis zur Reformation deutlich. Und doch steckt in dem kirchlich-theologischen Reformprogramm des Erasmus etwas wirklich Neues, das in die Zukunft weist: die Begründung aus dem Ideenschatz des italienischen Humanismus. Erasmus füllte das niederländische Erbe der devotio moderna in Italien mit den neuplatonisch-paulinischen Ideen der Florentiner, die ihm durch John Colet vermittelt wurden, und mit dem Stoizismus und kritischen Rationalismus eines Valla. Mit den stoisch-platonischen Ideen schuf er sich die Grundlage für die Kritik der mittelalterlichen Theologie. Der wesentliche Gehalt der kirchlichen und christlichen Lehre ist in der antiken Philosophie schon vorhanden. Es gibt eine selbständige, menschlich-freie Bildung. Und das wird nun bezeichnend für den deutschen Humanismus und seine Stellung. Was die deutschen Humanisten

mit dem Geist der Renaissance und untereinander verband, war das gemeinsame Bewußtsein von der Würde dieser ihrer neuen, der alten Kirche gegenüber selbstständigen Bildung. Scheel.

Sehr anmutige Materie über das Leiden Christi. Von Konrad Österreicher, Franziskanerprediger in München i. J. 1502. Neu hrsg. von P. Parthenius Minges O. F. M., 32 S. Regensburg, Josef Kösel und Frdr. Pustet, 1923. — Minges bietet eine Übersetzung des in mehreren Exemplaren auf der Münchener Staatsbibliothek vorhandenen Büchleins: Venustissima materia passionis Christi Jesu, a quodam fratre minore de observantia in civitate Monacensi superioris Bavarie predicata, vulgata et solerter perspicata, Memmingen 1502, Albert Küne. Er schließt die Einleitung: „Möge das Schriftchen nicht bloß zeigen, daß man schon vor Luther das Leiden Christi überaus hochschätzte und dem Volk verkündete, sondern auch etwas beitragen zur Vermehrung der Liebe zum gekreuzigten Heiland." Ein Zeugnis, wie es im ersten Teil dieses Satzes als erwünscht hingestellt wird, war überflüssig, und dem zweiten Zweck kann das durch und durch scholastische Büchlein auch kaum dienen. Wenn sich eine Neuausgabe überhaupt lohnte, dann wäre der lateinische Originaltext wiederzugeben gewesen. O. Clemen, Zwickau.

Reformation und Gegenreformation

Weltgeschichte in gemeinverständlicher Darstellung, herausgegeben von L. M. Hartmann: Kurt Kaser, Das Zeitalter der Reformation und Gegenreformation von 1517—1660. F. A. Perthes A.-G., Gotha, 1922, 222 S. — In drei großen Abschnitten führt K. den Stoff vor: Zeitalter der Reformation (1517—1555), Gegenreformation im Zeitalter Philipps II. (ca. 1555 bis 1609), Entscheidungskampf zwischen Frankreich und Habsburg (1610—1660). Das ist eine klare und anschauliche Gliederung des ungeheuren Stoffs. Sie hat auch den Vorzug, zur Anschauung zu bringen, daß die hinter den Kämpfen der Gegenreformation stehenden politischen Fragen sich immer stärker vordrängen. Der dritte Abschnitt ist ja ganz unter den Gesichtspunkt des machtpolitischen Kampfes gestellt. Ob aber diese Gliederung, die ganz zu würdigen ich gern bereit bin, die zweckmäßigste ist? Ich weiß sehr wohl, daß Erörterungen über Gliederungen und Periodeneinteilungen fruchtlos sein können. Trotzdem darf ich wohl in dieser Zeitschrift, die der kirchengeschichtlichen Forschung gewidmet ist, auf die Möglichkeit einer anderen Gliederung hinweisen, die gewiß nicht kirchlich oder konfessionell befangen ist. Was mich gegen die von Kaser bevorzugte Gliederung bedenklich macht, ist der Umstand, daß sie die großen weltpolitischen Zusammenhänge der Gegenreformation nicht so plastisch zur Darstellung bringt, wie meines Erachtens geschehen könnte. Die osteuropäische Gegenreformation mit ihren großen Motiven, internationalen Verwicklungen und weiten Zielen verschwindet ganz in der Übersicht. In der west- und osteuropäischen Gegenreformation, welch letztere wiederum mit der nordischen Entwicklung aufs engste verwoben ist, haben wir den ersten gewaltigen Versuch, der reformatorischen Bewegung Herr zu werden und das durch sie geschaffene politische System zu vernichten. Die mitteleuropäische Gegenreformation, in die wiederum die kirchlichen und politischen Probleme der osteuropäischen Gegenreformation eingreifen, aber auch ungelöst gebliebene Probleme der kontinentalen westeuropäischen Bewegung, ist der letzte, durch die gewissenlose und verhängnisvolle Neutralität des deutschen Luthertums in der vorangegangenen Periode möglich

gewordene Versuch, trotz Elisabeth, Oranien und Karl von Södermannland, das Ziel zu erreichen. Schon die Gliederung könnte in mächtigen, beinahe an gewaltige strategische Operationen erinnernden Bildern die großen Stöße und Zusammenhänge dieses Zeitalters veranschaulichen. Es sind nicht die besonderen kirchengeschichtlichen Interessen, die mich zu diesen Bemerkungen veranlassen, sondern die großen inneren Zusammenhänge der ungeheuren europäischen Bewegung im Zeitalter der Gegenreformation. — Auf Einzelheiten hier einzugehen, ist unmöglich. Ich möchte den Dank für K.s lebendige und in der Ausführung die großen Linien wahrhaftig nicht verhüllende Darstellung auch nicht durch kleine Bemerkungen oder Wünsche abschwächen. Man müßte dann schon mit den Literaturangaben beginnen. Es widerstrebt mir aber, damit überhaupt den Anfang zu machen. Lieber gebe ich meiner Freude darüber Ausdruck, daß die unter L. M. Hartmanns Leitung stehende Darstellung der Weltgeschichte nun durch K. diese schöne und straffe Schilderung einer der *größten Perioden* der europäischen Geschichte erhalten hat. Scheel.

Gustav Wolfs Quellenkunde der deutschen Reformationsgeschichte (s. ZKG. 36, S. 578f.; N. F. 4, S. 207f.) ist nun durch den das Register enthaltenden III. Band vollendet worden (Gotha, F. A. Perthes A.-G., 1923. IV, 79 S. in Petit). W. hat sich in Abweichung von seinem ursprünglichen Plan große Beschränkung auferlegen müssen. Was er bietet, ist ein einheitliches Register, wo von einander ungetrennt in alphabetischer Reihe die behandelten Personen, Orte, Sachen und die angeführten Reformationshistoriker (mit Einschluß der Rezensenten) mit ihren charakterisierten Arbeiten aufgeführt werden, bei den Sachen, wie W. selber weiß, unvollständig und ungleichmäßig. Man wird dem Verfasser für die mühenreiche Arbeit und dem Verlag für das Opfer der Herausgabe Dank wissen und sich freuen, daß dieses trotz der Beschränkung umfangreiche Register den bisher entbehrten Schlüssel gibt, um das inhaltreiche Gesamtwerk zu erschließen. Zscharnack.

Karl Holl, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Bd. I: Luther, zweite und dritte vermehrte und verbesserte Aufl. J. C. B. Mohr, Tübingen, 1923. 590 S. — Schnell ist der ersten Auflage (s. ZKG. N. F. 4, S. 208—211) die zweite und dritte dieses für das Verständnis des Schöpferischen in Luther grundlegenden Buches gefolgt. Für die Gesamtwürdigung des Werkes verweise ich auf meine ausführliche Besprechung der ersten Auflage in der Deutschen Lit.zeitung 1922, S. 609ff. Die neue Auflage ist stark vermehrt worden, um 132 Seiten. Ein ganz neuer Aufsatz über Luther und die Schwärmer ist hinzugekommen. Hier erscheint Thomas Münzer religiös und sozial als originaler Denker und als der alle Schwärmer überragende und sie befruchtende ideenreiche Kopf. Schon Karl Müller hatte in seinem Grundriß der Kirchengeschichte die Originalität und systematische Kraft Thomas Münzers herausgearbeitet und die Grundlage für die historische Würdigung dieses Mannes geschaffen. H. hat endgültig das historische Porträt Münzers mit sicheren Strichen gezeichnet, zugleich die von ihm ausgegangenen Impulse auf dem Festland und in der englischen Sektenbewegung verfolgt, die innere Zersetzung seiner schließlich die christliche Frömmigkeit und das Gemeinschaftsleben auflösenden Gedanken aufgedeckt und die ernste Größe der Gewissensreligion Luthers ihm gegenüber gestellt. Vermutlich ist es der Beschäftigung gerade mit diesem großen Problem und mit dem anderen, nicht weniger großen Problem „Augustin" zu danken, daß in den aus der ersten Auflage bekannten Aufsätzen zahlreiche

Verbesserungen und Ergänzungen vorgenommen worden sind. Die Ausführungen über Augustin und Luther wie über Münzer und die englische Reformationsbewegung sind die wichtigste Bereicherung der neuen Auflage. Sehr willkommen sind auch die aus einer offenbar sicheren Beherrschung der russischen Sprache stammenden Streiflichter auf russische Frömmigkeitstypen unserer Tage. Scheel.

Konrad Peutingers Briefwechsel. Gesammelt, herausgegeben und erläutert von Erich König (= Veröffentlichungen der Kommission für Erforschung der Geschichte der Reformation uud Gegenreformation. Humanistenbriefe I. Bd.). München, C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung (Oskar Beck), 1923. XV, 527 S. — An diesem Bande, der das der „Kommission zur Erforschung der Gesch. der Ref. u. Gegenref." von der „Histor. Kommission bei der Bayer. Akademie der Wissenschaften" überlassene, von Hermann v. Grauert geleitete Unternehmen der Humanistenbriefe (vgl. ZKG. N. F. 1, S. 367) eröffnet und zugleich die 1. Veröffentlichung jener Kommission überhaupt ist, hat man seine helle Freude. Schon die vornehme äußere Ausstattung entzückt. Beigegeben sind 2 Tafeln; die eine gibt die schöne Bildnismedaille wieder, die Peut. als 52jährigen darstellt und eines der 1. Werke des damals 25jährigen trefflichen Augsburger Medailleurs Hans Schwarz ist, die andere reproduziert den Originalbrief Peut.s an den Augsburger Rat vom 6. Nov. 1513. Dann berührt höchst angenehm die übersichtliche Darbietung des sorgfältig gesichteten Stoffes. König hat nämlich nicht etwa die gesamte Korrespondenz Peut.s zusammengerafft, sondern all die Briefe ausgeschlossen, die Peut. als Stadtschreiber im Namen des Augsburger Rates verfaßt oder in dieser Eigenschaft erhalten hat, sowie von den Schreiben, die er unter seinem eigenen Namen hat ausgehen lassen, diejenigen, die ein mehr oder weniger amtliches, geschäftsmäßiges, unpersönliches Gepräge tragen und für die Biographie und die geistesgeschichtliche Würdigung des Mannes ohne Belang sind; aufgenommen sind in der Hauptsache nur die Briefe von und an Peut., die als „humanistisch" bezeichnet werden können, d. h., deren Empfänger oder Absender Humanisten gewesen sind oder doch mit humanistischen Kreisen in Verbindung gestanden haben, und ferner alle Schreiben, in denen von Wissenschaft oder Kunst die Rede ist. Über alles Lob erhaben ist vollends die Kommentierung der Briefe. Es gibt keine zweite Ausgabe eines humanistischen oder reformatorischen Briefwechsels aus dem 16. Jhd., die sich mit dieser messen könnte in bezug auf die Gediegenheit und (bei weiser Beschränkung) Vollständigkeit der Erläuterungen. Das „Konvolut von Gedichten und Briefen in den Originalen, welches Peut. selbst mit seiner charakteristischen Hand als carmina ad me bezeichnet hat", das Ludwig Geiger 1887 (Vierteljahrsschrift für Kultur und Lit. der Renaissance 2, S. 262—264) als in seinem Besitz befindlich erwähnt hat, ist wohl verschollen? O. Clemen, Zwickau.

Die von Friedrich Heiler herausgegebene Sammlung „Aus der Welt christlicher Frömmigkeit" enthält als Heft 4 eine Studie von Hermann Bechmann, „Evangelische und katholische Frömmigkeit im Reformationsjahrhundert, dargestellt an Martin Luther und Teresa di Jesu" (München, Chr. Kaiser, 1922. 100 S.). Neben Luthers evangelisch-religiösem Seelenleben wird hier das der großen spanischen Mystikerin analysiert, wobei das Gebet Luthers einerseits, das der Teresa anderseits — Heilers Interessenrichtung entsprechend — im Mittelpunkt steht. Es ist der Gegensatz zwischen heilsgeschichtlich gerichteter und zugleich von Gottes- und Nächstenliebe erfüllter Frömmigkeit und übergeschichtlicher, sich selbst genügsamer, „unirdisch einsamer" Mystik, der in diesen Gebeten wie auch sonst im Glaubensleben beider zum Ausdruck

kommt. Das hat B. anschaulich herausgearbeitet. Aber ob Luthers Beten wirklich nur „ein Notbeten“ war? ob nur Hilfe, nicht auch wie in der mystischen Adoration Gott selbst sein Ziel war? Manches in der Darstellung der hlg. Therese leidet darunter, daß B. sich auffallenderweise auf die alte Übersetzung ihrer Werke von Ida Hahn-Hahn stützt und nicht auf die zurzeit beste deutsche Ausgabe von Petrus de Alcantara und Alois Alkofer, Regensburg 1907 ff. (vgl. dazu Wilhelm Schleußner im „Lit. Handweiser“ 1919, S. 353—360). Zscharnack.

Herman de Vries de Heekelingen, Correspondance de Bonaventura Vulcanius pendant son séjour à Cologne, Genève et Bâle (1573—1577). Martinus Nijhoff, Haag, 1923. XV und 562 S. — 1918 hat de Vries im ersten Band seines Werkes „Genève pépinière du calvinisme hollandais“ eine gründliche Zusammenstellung aller Niederländer, die unter Beza studiert haben, durch wertvolles biographisches Material ergänzt, geliefert. Für den in Vorbereitung begriffenen zweiten Band ist die Korrespondenz einiger dieser Niederländer, die sie nach ihrer Abreise aus der Calvinstadt mit den Genfer Theologen geführt haben, vorgesehen. Unter dieser hätten die Briefe des Bonaventura Vulcanius (geb. 1538 in Brügge, gest. 1614 als Professor des Griechischen in Leyden) eine hervorragende Stelle einnehmen müssen. Aber gerade, weil diese Briefe so zahlreich sind und nur einen Teil einer weit umfassenderen Korrespondenz des Vulcanius bilden, hat de Vries sich entschlossen, den gesamten Briefwechsel des Mannes aus der Zeit seines Aufenthaltes in Köln, Genf und Basel in einem gesonderten Bande zu veröffentlichen. Die 108 Briefe an Vulcanius konnten nach den auf der Universitätsbibliothek Leyden aufbewahrten Originalen, die 128 Briefe von ihm meistenteils nur nach den eben dort befindlichen Konzepten abgedruckt werden; nur in wenigen Fällen gelang es de Vries, einen ausgefertigten Brief des Vulcanius oder wenigstens die Kopie eines solchen aufzufinden und, zu interessantem Vergleich, zusammen mit dem Konzept darzubieten. Als wichtigste der Korrespondenten seien genannt die Genfer Beza, Lambert Danaeus, Simon Goulart, die Zürcher Rudolf Gwalther und Josias Simler, der Berner Abraham Musculus, der Heidelberger Thomas Erastus, der Nürnberger Joachim Camerarius junior, der Augsburger Joh. Baptist Heintzel, der Holländer Adrian van der Myle. Im Briefwechsel spiegeln sich die großen Zeitereignisse, wie die Kämpfe in Frankreich und den Niederlanden oder die Türkenkriege, daneben die lokalen Begebenheiten vor allem in Basel unter dem Antistitium Sulzers. Im Mittelpunkt aber stehen die literarischen Angelegenheiten: Wir vernehmen von einer Unmenge geplanter und erschienener Werke, besonders aus dem Gebiete der Patristik, sehen, wie Handschriften gesucht und ausgeliehen werden, hören von schwierigen und unerfreulichen Verhandlungen mit Buchdruckern. Vor allem zieht sich durch den ganzen Briefwechsel das große Unternehmen des Vulcanius selbst hindurch: die Übersetzung und Edition der Werke Cyrills; so schreibt er einmal von Basel: „ego hic totus κυριλλίζω“. Das Eigenartige dabei ist, daß ihn anfänglich der Kölner Jesuit Johann von Rheidt zu diesem Werk begeistert hat, um gegenüber der als gefälscht verdächtigten Cyrillübersetzung Oekolampads eine gut katholische zu erhalten, daß aber später besonders die Genfer und Züricher das lebhafteste Interesse an der Arbeit nehmen; so schreibt etwa Danaeus, Vulcanius solle doch bedenken, „quanta sit in renascente per Galliam Christi regno bonorum et veterum autorum imprimisque tui Cyrilli futura utilitas“. Das Unglück aber wollte es, daß Vulcanius nur eine ganz kleine Übersetzung aus Cyrill zu seinen Lebzeiten publizieren konnte; erst die Pariser Cyrillausgabe von 1638 bringt noch weitere seiner Übersetzungen. Ernst Staehelin, Basel.

Georg Loesche, Geschichte des Protestantismus in Österreich. 2. stark vermehrte und bis zur Gegenwart fortgeführte Auflage. 3. bis 4. Tausend. (= Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich, 40. u. 41. Jahrg.) Wien, Manz; Leipzig, Julius Klinckhardt, 1921. — Die 1. Auflage der Geschichte des österreich. Protestantismus, 1902 erschienen, war längst vergriffen. Die vorliegende 2. Auflage bezeichnet L. im Vorwort als „die Frucht jahrzehntelanger, nicht zuletzt archivalischer Forschungen, nebst persönlichen Beobachtungen und Erfahrungen in fast 30jähriger Berufsstellung". Das Buch ist tatsächlich ein Werk deutscher Treue und Hingabe an eine Aufgabe, der der Verfasser seine Lebenskraft geweiht hat, ein Werk, das ihm die Verehrung dieser und der kommenden Generation sichert. „Das Gebot der Stunde war, einen möglichst reichen Stoff auf kleinem Raum zu bringen, ohne unklar und ungenau zu werden." Das ist gelungen. Es ist erstaunlich, einen wie reichen Stoff L. auf noch nicht (ohne Anmerkungen und Quellen- und Literaturverzeichnis) 300 Seiten zusammengedrängt hat. Nirgends trifft man auf leeres Gerede, überflüssige Floskeln oder Lückenbüßer, alles ist konkret, gehalt- und lebensvoll, jedes Urteil, jedes Epitheton überlegt und begründet, jede Einzelheit entweder typisch und charakteristisch oder als Ausnahmeerscheinung wichtig und interessant. Der Verfasser äußert die Hoffnung, daß sein Buch ein Einigungsband schlingen werde um die auseinandergerissenen und neuen politischen Komplexen eingefügten Teile des österreichischen Protestantismus, „die, aufeinander angewiesen, ohne Zusammenhalt kaum lebensfähig sein dürften, sondern vereinzelt in den völkischen und konfessionellen Umklammerungen unterzugehen drohen". Man sollte meinen, daß sich diese Hoffnung erfüllen werde; man kann sich's nicht denken, daß ein Leser dieser mit innigster Anteilnahme geschriebenen Darstellung jahrhundertlangen gemeinsamen Leidens, Harrens und Kämpfens sich dem vom Verfasser gewollten Eindruck entziehen könnte. Ganz neu ist das Schlußkapitel: „Vor und nach dem Kriege", in dem wir ein klares und zuverlässiges Bild von den Leistungen des österreichischen Protestantismus im Weltkrieg und von seiner Zerstückelung nach dem Zusammenbruch und den neuen Sonderzusammenschlüssen erhalten.

Georg Loesche, Zwei Wiener evangelische Stammbücher. Ein Kulturbild aus dem Dreißigjährigen Kriege. Sonderabdruck aus den „Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Wien" (früher Altertumsverein zu Wien). — L. behandelt das im Kunsthistor. Museum in Wien befindliche Stammbuch des David Steudlin (1620—25 Pfarrer in Hernals) mit 203 Einzeichnungen aus den Jahren 1621—35, besonders 1628/29, und das in der Nationalbibliothek in Wien verwahrte Stammbuch des Burckhard Brödersen (Schulrektor in Hernals) mit 114 Inschriften aus 1613—29. In der sehr wertvollen Einleitung wird der Hintergrund und die Umschicht der beiden Stammbücher und ihrer einstigen Besitzer gezeichnet.

O. Clemen, Zwickau.

Geschicht-Buch der Hutterischen Brüder, herausgegeben von den Hutterischen Brüdern in Amerika, Canada, von Rudolf Wolkan. Karl Fromme, Wien, 1923. XLI, 697 S. — W. veröffentlicht das von Josef Beck, dem Herausgeber der „Geschichtsbücher der Wiedertäufer in Österreich-Ungarn" (1883), vermißte „Gemeinde-Geschichtsbuch" auf Grund von sorgfältigen Abschriften des Originals, das sich im Besitz von 1874 aus Rußland nach Canada ausgewanderten Brüdern befindet. Der eigentliche Zweck der Publikation ist ein praktischer, weshalb auch die Orthographie der heutigen Schreibweise angepaßt

ist. Für die Kirchengeschichtschreibung ist sie dennoch ein wertvolles Quellenbuch zur Erforschung des Täufertums. Es handelt sich hierbei um den Zweig der Wiedertäufer, die in schroffer Ablehnung der Münsterschen Irrungen — „des Teufels Spiel“ (S. 108) — durch den Tiroler Hutmacher Jakob Huter zu einer Glaubensgemeinschaft zusammengeschlossen nach blutigen Verfolgungen in den österreichischen Alpenländern bis zur Schlacht am Weißen Berge (1620) auf den Mährischen Besitzungen der Liechtensteins und Zierotins als Landwirte und Handwerker Aufnahme gefunden haben; hierauf zogen „die Brüder“ zunächst nach Ungarn und Siebenbürgen. Das „Geschicht-Buch“, 1542 von dem damaligen Gemeindevorsteher Kaspar Braitmichel begonnen, hält chronikartig die wichtigsten Ereignisse, die die Gemeinschaft betrafen, bis zum Jahre 1665 fest. In der Hauptsache sind es Vorfälle, die für das Gemeinschaftsleben als solches bestimmend waren: Einsetzung und Tod „der Diener des Worts“ und „der Diener der Notdurft“; Disziplinarfälle zur Aufrechterhaltung der Kirchenzucht; Verteidigung des Glaubens („Die fünf Artikel, darum der größte Streit ist zwischen uns und der Welt“, S. 208—240) und der Sittenlehre (S. 270—278), deren Grundsätze „die Brüder“ unmittelbar aus der Bibel schöpfen; Ablehnung der papistischen, lutherischen und zwinglischen „Irrlehren“; Missionserfolge und Hemmungen. Daneben nehmen auch die wirtschaftlichen Fragen einen breiten Raum ein: Ansiedlung, günstige Ernteergebnisse, Teuerung, Besteuerung. Die große Politik und die welthistorischen Ereignisse, besonders des Dreißigjährigen Krieges, finden ebenfalls ihren Niederschlag; das Vorgehen des Olmützer Bischofs, Kardinals von Dietrichstein gegen die Täufer wird besonders gebrandmarkt (S. 577 ff. 597 ff. 601 ff.). Die Geschichtsauffassung „der Brüder“ bestimmt die Aufzeichnungen: Sie sind die Auserwählten des Herrn, die sein Evangelium richtig verstanden haben, während die Lutheraner und Zwinglianer ebenso wie die Papisten auf Abwege geraten sind; in den Martyrien ihrer Bekenner und den Schicksalsschlägen ihrer Peiniger, die sie mit peinlicher Sorgfalt vermerken, erkennen sie die Beglaubigung ihrer Berufung, wobei äußere Zeichen, wie Kometen, nicht minder eine Rolle spielen. Die „heilige Geschichte“ findet ihre Vollendung in den Schicksalen „der Brüder“, „des Volkes, in welchem Gott sein Werk angerichtet hat“. — Inhaltsangaben und Register erleichtern die Benutzung des Werkes, das zugleich so manchen auf Spuren seiner Familiengeschichte führen wird. Karl Völker, Wien.

Vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart

Die weltgeschichtliche Schilderung der anderthalb Jahrhunderte von 1648 bis 1789, die Ludwig Rieß unter dem Titel „Die Basis des modernen Europa“ gibt (München, Oldenbourg, 1923. VII, 224 S.), ist im Stil seiner Neubearbeitung der Weberschen Weltgeschichte (s. ZKG. N. F. 4, S. 188 f.; 5, S. 418 f.) gehalten und schildert in Kürze, die ein tieferes Eindringen ausschloß, nach der synchronistischen Methode, allerdings unter nur geringer Berücksichtigung der Entwicklung außerhalb der europäisch-nordamerikanischen Moderne, das politische, wirtschaftliche und intellektuelle Leben des 17. und 18. Jhd.s. Der Wille, die Bewegungen und Geschehnisse nie isoliert zu betrachten, führt ihn auch den kirchengeschichtlichen Tatsachen und Bestrebungen gegenüber zur Kombination oder mindestens zum Vergleich ähnlicher Erscheinungen sowohl hinsichtlich des Pietismus wie der Aufklärung, wobei dann freilich das ebenso notwendige Herausarbeiten der Eigentümlichkeit der Einzelerscheinung oft der beabsichtigten Kürze zum Opfer fällt. Das läßt den Fachmann unbefriedigt und

verführt den nicht fachmännisch Gebildeten zu Mißverständnissen. Erfreulich ist, daß die Erscheinungen des geistigen und speziell wieder des religiösen Lebens überhaupt so stark herangezogen werden. Die Grundlage der europäischen Neuordnung weist R. für England, Frankreich, Deutschland und die baltischen Mächte in der Zeit von 1648—60 auf und ergänzt auch damit Max Immichs thematisch verwandte „Geschichte des europäischen Staatensystems 1660—1789" (1905).

Zscharnack.

Erich Seeberg, Gottfried Arnold. Die Wissenschaft und die Mystik seiner Zeit. Studien zur Historiographie und zur Mystik. VIII, 611 S. Meerane i. S., E. R. Herzog, 1923. — Das Buch ist nicht etwa einfach eine Monographie über G. Arnold. Es sind „vereinigte Studien", zusammengehalten durch Beziehungen auf A., sei es den Historiker, sei es den Mystiker. Andrerseits ist es noch nicht einmal der ganze A., es ist nur sein großes Hauptwerk, die „Kirchen- und Ketzer-Historie", um die dieses so weit ausholende Hauptinteresse schwingt. Damit kombiniert sich ein zweites Interesse an der gesamten Mystik des 17. Jhd.s, nicht etwa nur dem Mystiker A., vielmehr an der ganzen Mystik, in die A. mehr als Geführter, denn als Führender, vor allem als Verbreiter mithineingehört. So ist zuweilen etwas wie eine Zweiheit in der Gesamtorientierung dieser Studien, teils hin zur Historiographie, teils zur Mystik. In der lebendigen Gestalt G. A.s geht aber diese Zweiheit immer wieder in einer vollen Einheit auf und zusammen. — In der kleineren ersten Hälfte des Buchs stehen A. und seine KKH. selbst im Mittelpunkt. Glänzend ist gleich die Charakteristik der aus mystischem Spiritualismus und humanistischen Tendenzen zusammengeflossenen merkwürdigen Persönlichkeit des Mannes, besonders auch die Würdigung A.s als des „Dichters des inwendigen Lebens der Wiedergeborenen". Das II. Kapitel gibt den bekannten Gang der KG. nach der KKH. Dann gipfelt dieser Teil im III. Kapitel in einem aus allseitiger Kenntnis der Quellen erwachsenen Gesamtbild der Ideenwelt A.s. Individualistisch, die Führer betonend, im Schlepptau der Mystik erstmalig psychologisierend ist diese Geschichtsschreibung. Denn die menschliche Seele allein ist das Thema der Geschichte; und die letzte Wirklichkeit dieser Seele ist allein ihr Verhältnis zu Gott; der Zentralbegriff also für Mensch, Geschichte, Theologie ist die Wiedergeburt. Das ist die theologia mystica seu experimentalis, die in allen Jahrhunderten und Konfessionen ihre Zeugen hat, und die die ipsa religio ist und insofern zugleich auch schon der Prototyp der Naturreligion der Aufklärung. Ein religionspsychologischer Zug liegt über dem Ganzen. Seeberg bringt dann noch eine Untersuchung über die „historische" Methode A.s nach, die man vielleicht gern mit dem II. Kapitel verbunden sähe; aber erst an dieser Stelle kann der ganze Sinn des „ohnparteiischen", d. i. völlig überkonfessionellen Charakters der KKH. wirklich klar werden. — Die zweite größere Hälfte des Buches weist G. A. und seiner KKH. nun ihren historischen Ort in ihrer Umwelt an. Das letzte, von S. selbst nur als vorläufig gekennzeichnete VI. Kapitel über die Nachwirkungen A.s ermüdet in seiner halben Skizzenform etwas durch die sich immer wiederholende Registrierung der nur wenig wechselnden Geschichtsansichten der vorgeführten Juristen, Mystiker und Kirchenhistoriker (besonders Tersteegen, Dippel, Mosheim, Semler). Die schönste Gabe aber ist das vorhergehende V. Kapitel über die Wurzeln der KKH. Es macht fast die Hälfte des Buches aus und ist selbst wieder ein ganzes Bündel von „vereinigten Studien". Nach einem mehr allgemeinen Überblick über die Geschichte der die Geschichtsschreibung beherrschenden Schematen der Verfalls- und der Traditionsidee folgen vier große Studien über die geistigen Strömungen,

aus denen A.s mit den modernsten Ideen und Mitteln seiner Zeit gearbeitetes, eigenartiges und scharf im Verfallsschema gedachtes Bild vom Verlauf der KG. herausgewachsen ist. Zwei Studien, eine historiographische und eine juristische, handeln über die humanistisch-rationale, bei A. zumal formal-methodisch einflußreiche Wurzel, eine vor allem frömmigkeitsgeschichtliche Studie über die inhaltlich richtunggebende spekulativ-mystische Wurzel, und endlich eine vor allem theologiegeschichtliche Untersuchung über die kirchlich-theologische Kirchengeschichtsschreibung vor A., von der natürlich A. trotz aller Opposition und Neueinstellung doch in sehr vielem abhängig ist. In diesen zuweilen etwas locker geführten Untersuchungen über zum Teil selten gekanntes Material (Castellio, Acontius, Coornhert, Hohburg, besonders Poiret, den Kreis Jakob Böhmes, auch Seb. Frank) ist die ganze Gelehrsamkeit des Verfassers ausgebreitet. Die Vorgeschichte der Idee der Hellenisierung des Christentums wird noch über die bekannten Forschungen von Glawe hinaus zurückverfolgt; die aus reichster Quellenkenntnis geschöpften Ausführungen zur quietistischen Mystik grenzen sich auch gegen die Forschungen v. Waldbergs und seiner Schule (vgl. bes. William v. Schröder, Gottfr. Arnold. Heidelberg, Carl Winter, 1917) deutlich ab; als besonders wertvoll möchte ich noch die Darstellung Jakob Böhmes und seiner Wirkungen, sowie die vielfältig sehr neuen Beobachtungen zum Begriff der „mystischen Theologie" herausheben. Eine Zusammenfassung der Resultate findet sich S. 497/8, S. 515/6, 609 f. und vor allem S. 561/6. Außerdem kann hier auf S.s Aufsatz in Bd. 1 dieser Zeitschrift N. F. (S. 282—311) zurückverwiesen werden („G. A.s Anschauung von der Geschichte").

Ein Katalog der Schriften A.s und der Ausgaben der KKH. findet sich am Schluß von Kapitel I. Sonst fehlt jedes Register. Das ist um so mehr zu bedauern, als bei dem sich immer tiefer in den Stoff einbohrenden Verfahren Seebergs dieselben Namen und Themen immer wieder, stets von neuen Seiten beleuchtet, aufzutauchen lieben. Zuweilen wäre vielleicht dieser häufigen Wiederkehr noch etwas abzuhelfen gewesen (vgl. bes. S. 402 f. mit S. 442 ff.). Das Buch hat nach dem Vorwort eben auch unter Krieg und Revolution nicht die günstigste Entstehungsgeschichte gehabt. Großer Dank gebührt dem Verleger, dessen Mut es trotzdem der Öffentlichkeit geschenkt hat. Leider hat infolge dieser Verhältnisse auch die Literatur seit Sommer 1920 nicht mehr benutzt werden können. — Sachlich könnte man vielleicht fragen, ob Spener nicht doch mehr von Luther gehabt hat, als bei S. hervortritt, ob die Bedeutung der mystischen Theologie bei dem jungen Luther nicht genauer abzugrenzen wäre, ob nicht zuweilen in der Theologie- und Dogmengeschichte des Protestantismus die einzelnen Entwicklungsstadien zwischen 1550 und 1700 noch schärfer auseinandergehalten werden könnten (ich verweise auch auf das in der ZKG., N. F. 4, 1922, S. 217/8 von mir Gesagte). — Reich ist die Fülle ebenso der zugleich wenig bekannten und interessanten Stoffe wie der geistvollen Beobachtungen an diesem Material. In anderer Weise habe ich in den „Theologischen Blättern" 1924, Nr. 5, S. 105—108, dafür zu danken gesucht, indem ich von verschiedenen Punkten her das brennende Gegenwartsinteresse an diesem Buche beleuchtete. Koepp, Greifswald.

Karl Völker, Die Kirchengeschichtsschreibung der Aufklärung. 92 S. Tübingen, Mohr, 1921. — V.s Schrift befaßt sich nur mit der Kirchengeschichtsschreibung der deutschen Aufklärung, von der aber die Hauptleistungen der Kirchengeschichtsschreibung des damaligen Zeitalters stammen. Ein reicher, durchgearbeiteter Stoff wird in straffer Disposition klar und prägnant zusammengefaßt. Der 1. Abschnitt legt den Grund, indem er die Voraussetzungen

für die Kirchengeschichtsschreibung der Aufklärung skizziert, die in der Geschichtsschreibung des Humanismus, der Orthodoxie, Gottfried Arnolds, der Mauriner und der Profanhistoriker der Aufklärung liegen. Im 2. Abschnitt werden die hauptsächlichsten Kirchenhistoriker der Zeit an den verschiedenen deutschen Universitäten kurz charakterisiert, vor allem die Göttinger und Semler. Der 3. und 4. Abschnitt behandeln Auffassung und Methode der aufgeklärten Kirchenhistorie. Vor allem die neue Fassung der Aufgabe als Geschichte der christlichen Religionsgesellschaft, die Meinung von der entscheidenden Bedeutung der Einzelindividuen, der Trieb, durch die Historie Nutzen zu stiften, das mangelnde Interesse an Archivstudien und Quellenpublikationen, dem ein starkes Interesse für den Gesamtverlauf der Geschichte gegenübersteht, die Periodisierung und der Sieg der deutschen Sprache treten hervor. Noch stärker betont wünschte ich die Grundtendenz, im Gegensatz zur bisherigen wunderhaften eine natürliche Geschichte zu schreiben. Daß diese Tendenz den Glauben an das Walten der Vorsehung nicht ausschloß, sondern daß diese vielmehr in der Aufklärungshistorie eine starke Rolle spielte, hebt Völker gegenüber landläufigen Meinungen mit Recht hervor. Der 5. Abschnitt, der ausführlichste des Buches, zeichnet anschaulich das Bild nach, das sich diese Historiker von den verschiedenen Zeitaltern der Kirchengeschichte machten, außerdem behandelt er ihre Verdienste um die Entstehung der Dogmengeschichte. Das uns Fremde ihrer Auffassung wie die Vorwegnahme vermeintlich neuer Erkenntnisse der Gegenwart (von der Hellenisierung des Christentums, der Kulturüberlegenheit des Calvinismus im 17. Jhd., dem Zusammenhang des Pietismus mit katholischer Mystik und Askese) tritt gleichermaßen zutage.

Völker wertet die Aufklärung als Übergangserscheinung. Den Ausdruck würde ich für eine so eigenartig und bestimmt ausgeprägte Epoche nicht brauchen. Dem, was er damit sagen will, stimme ich zu: Daß die Aufklärung gegenüber der früheren Kirchengeschichtsschreibung erhebliche Fortschritte brachte, aber noch keine wahrhaft historische Erkenntnis bot. Völker betont auch mit Recht, daß die Auffassung der Aufklärung von der Kirchengeschichte als Geschichte merkwürdiger Veränderungen in der christlichen Religionsgesellschaft geschichtsphilosophisch ärmer war, als die Auffassung der ihr in so vielem wissenschaftlich unterlegenen Orthodoxie von der Geschichte als Auseinandersetzung zwischen Gott und Antichrist, und weist auf die Geschichtsauffassung des deutschen Idealismus als höhere Synthese hin. Man könnte wünschen, daß Völker solche Gedanken, die den Gegenstand in den Gesamtverlauf der Geschichte der Historiographie eingliedern, etwas stärker hätte hervortreten lassen. Andrerseits ist aber Völkers Schrift gerade in ihrer schlichten Sachlichkeit, die vor allem den Stoff selbst darbietet und durchleuchtet, trefflich geeignet, ein objektives Bild von der oft so wenig objektiv beurteilten Kirchengeschichtsschreibung der Aufklärung zu vermitteln. Heinrich Hoffmann, Bern.

Gottfried Fittbogen, Die Religion Lessings (Palaestra 141). Leipzig, Mayer & Müller, 1923. 325 S. — Aus mehreren Vorarbeiten F.s konnte man erwarten, daß sein Buch über die Religion Lessings Zusammenfassung und vorläufigen Abschluß auf diesem Gebiet bringen würde. Und sein Buch enttäuscht weder in der Gesamtbeurteilung noch in der Verfolgung der Einzelfragen. Nach sorgsamer historischer Fundamentierung werden Theologie, Religion und Philosophie Lessings geschildert, wobei nicht nur diese Methode der Teilung, sondern die Eigentümlichkeit des Lessingschen Geistes eine Einheit verhindert. Es ist das Gefährliche bei Lessing, daß man ihn nicht aus sich selbst heraus verstehen

kann; er verstand sich selbst nicht. Sondern man muß mit einer Meinung, einem Urteil, einer Auffassung an ihn herantreten; von Mendelsohn und Jacobi an geht daher der Streit um den echten Lessing. So sehr F. aus dieser Not herauskommen will, hat doch auch er seinen Gesichtspunkt: er sieht in Lessing den Beginner des Neuprotestantismus. Dieser aber ist ihm radikal rationalistisch und entwicklungstheoretisch, auch in der Geschichtsauffassung (S. 204). Und in dieses Schema fügt sich der ganze Lessing nicht ein. Bei dem Theologen Lessing vor vor allem ist diese Deutung zu eng. „Die Ausmerzung des Historischen aus der Religion scheint für Lessing in Nachfolge des Reimarus die Aufgabe zu sein" (S. 110). Ist das möglich bei einem Mann, der von P. Bayle die ganze Würde der Geschichtserkenntnis gelernt hat, der einer der Gründer der Religionsgeschichte wird, und der den Beweis der Religion in der Liebestat, d. h. also im geschichtlichen Wirken des Menschen sieht? (S. 115). Mit Lessing und Kant beginnt F. „die neue, die unintellektualistische Auffassung der Religion" (S. 116), d. h. nach meinem Urteil die soziologisch-geschichtsphilosophische Erkenntnis von der Irrationalität der Religion. Diese eigentümliche Schwierigkeit der Religion scheint auch mir von Lessing zuerst erlebt und gekennzeichnet. Natürlich verwirft er Geschichte als Offenbarung; aber er setzt an ihre Stelle nicht „die Entwicklung" (S. 204); das ist Eintragung der Philosophie des 19. Jhd.s durch F. in Lessing; und dabei erkennen wir doch heute, wieviel tiefer der deutsche Idealismus des 18. Jhd.s war, der nicht eine mechanische rationale Entwicklung, sondern schöpferisches überrationales Leben in der Geschichte quellen sah (Herder). Damit hängt es doch auch zusammen, daß Lessing nicht mit der Gesinnug zufrieden war, sondern die Tat wollte (S. 158). F. stellt sich als Vertreter neuprotestantischer Gesinnungsethik gegen das Tatsuchen der Aufklärung, die sogar im „Nathan" sich so wohl fühlt in sogenannten guten Taten (S. 174). So richtig diese Kritik an der historischen Zufälligkeit der Aufklärungsmoral ist, so wenig erschüttert sie die Forderung, daß Gesinnung ohne Tat nichts ist. Denn nicht Gesinnungen, sondern Taten werden Geschichte. Und auf die Geschichtsbildung kommt es in Lessings Religion an. Das hat F. in der schönen Analyse von Nathans religiöser „Handlung" reiner zweck- und absichtsloser Güte selbst dargelegt als die Höhe von Lessings Religion (S. 177f.). Ist dem aber so, erhält auch der Gedanke der „Erziehung" bei Lessing den anderen neuzeitlichen Sinn. F. legt nur dar, wie bei Lessing der altkirchliche Gedanke der Erziehung durch Gott widerlegt wird. Aber Lessing nimmt ihn zugleich in dem neuen Sinn der Selbsterziehung aus reiner Sittlichkeit und Güte auf. Das 3. Reich, das da kommen wird, ist doch auch ein Gottesreich in der Geschichte, in dem die Menschen nicht aus logisch-praktischer Vernunft miteinander handeln, sondern aus höchstem, letztem, göttlichem Antrieb, aus Liebe. Hier scheint mir bei Lessing der Ansatz zu einer religiös begründeten ethischen Geschichtsphilosophie zu liegen, die über Kant und Schiller zu Pestalozzi führt, und die in der Gegenwart die sozialethische Aktualität Lessings ausmacht. F. formuliert am Schluß (S. 306) drei Fragen: 1. Was bedeutet Lessing für die Philosophie? F. hat diese Frage erschöpfend beantwortet und dargelegt, wie wenig der Leibnizianer Lessing originell ist. 2. Was bedeutet Lessing für die Religionsgeschichte? F. antwortet mit guten Gründen: mehr; aber hier hätte ihn die Untersuchung der Ethik Lessings wohl weiter geführt. Denn die 3. Antwort F.s, daß Lessing am meisten bedeutet für die Religion, möchte ich überbauen durch die neue Frage: „Was bedeutet Lessing für die Ethik und die Geschichtsphilosophie?" Sie hängt mit Lessings Religion engst zusammen, ist notwendige Ergänzung zum Verständnis seiner Religion.

Goethes Briefwechsel mit Zelter 1799—1832. Auswahl besorgt von Maria Sabià. VIII, 459 S. Leipzig, Wolkenwanderer-Verlag, 1923. — „Mit dieser Ausgabe, die alles rein menschlich-künstlerisch Bedeutsame aufzuzeigen sucht, soll erstmalig dieses unvergängliche, wichtige Dokument einer selten schönen Freundschaft all jenen Kreisen erschlossen werden, die bislang vor der Fülle des gesamten Werkes zurückschreckten.“ Über die Bedeutung dieses Briefwechsels für die Zeitgeschichte, auch für Religions- und Kirchengeschichte ist kein Zweifel. Schönste, tiefste Worte über Glauben und Christentum sind zwischen den beiden Männern gefallen Um so mehr muß man sich darauf verlassen können, daß, wenn schon Auswahl sein muß, diese mit sicherem Takt für das Wichtige erfolgt; und wenn Briefe gekürzt werden, muß Unwesentliches gestrichen werden. Statt dessen bemerkt man z. B. in den Briefen von 1805—1807 ganz gewalttätige *Eingriffe*, für die weder Grundsatz noch Sinn zu finden ist. So ist in Goethes *Brief* vom 4. VIII. 1805 der wichtige Goethespruch, den Zelter für Schillers Totenfeier komponieren soll, weggelassen; oder im Brief vom 4. V. 1807 ist Goethes niedlicher Bericht über das Gesellschaftsspiel „Stirbt der Fuchs, so gilt der Balg“ gestrichen. Im Anfang dieses Briefs schreibt Goethe: „sich in eine leichte lose Stimmung versetzen“; die Herausgeberin streicht das wundervoll malende *Wort* „lose“. U. s. w. Die Aufzeigung des „rein menschlich-künstlerisch Bedeutsamen“, wie es die Herausgeberin versprach, wird dadurch zerstört, und den Leser, der die Nachprüfung der zahlreichen Ungenauigkeiten aufgeben muß, plagt die Frage, wie weit er noch echten Goethe-Zelter liest. Der Wolkenwanderer-Verlag, der für die Ausstattung des Werkes das Beste an Papier, Satz und Einband geboten hat, hätte sich für die Formung so wertvollen Inhalts einen zuverlässigeren, geschulten Herausgeber sichern müssen.

Clemens Brentano, Die Chronika des fahrenden Schülers. *Urfassung*, hrsg. von Joseph Lefftz. Leipzig, Wolkenwanderer-Verlag, 1923. 94 S. mit 4 Abbildungen und künstlerischem Buchschmuck. — Die Herausgabe der Urfassung von Brentanos Chronika hat historischen Wert für die Erkenntnis der Übergänge von Katholizismus und Protestantismus in der deutschen Romantik. Die Urfassung war verschollen: sie war dem Abt des Klosters Ölenberg im Oberelsaß geschenkt und befindet sich in der dortigen Bibliothek. Brentano selbst hat 1818 ein Bruchstück veröffentlicht, das rein katholische Frömmigkeit atmet. Dann hatte der Jesuitenpater Kreiten 1880/81 eine Fassung der Chronik veröffentlicht, deren Entstehung verworren ist und sich bis 1852 zurückverfolgen läßt. Sie erregte schon bei dem Herausgeber Verdacht, daß sie nicht echt sei. In der Tat handelt es sich um eine verstümmelte Abschrift mit tendenziösen Fälschungen. Die jetzt vorliegende, sehr sorgfältig veranstaltete Ausgabe der Originalfassung hat in Brentanos Geistesgeschichte abermals eine Entwicklung. Sie ist entstanden zwischen 1802 und 1810 und zwar ruckweise, je nachdem sein Innenleben voll Freude und Leid den Dichter dazu befähigte. Das Fragment zeigt daher jetzt eine Reihe von äußerlich schwach verknüpften Episoden, die aus mittelalterlichen, besonders Straßburger Chroniken geschöpft sind, die aber durch den Dichter eine ganz eigene seelische Stimmung bekommen, der gegenwärtigen Jugendstimmung seltsam gleich. Bis hin zu dem Meersternlied S. 63, das in heutiger Jugend solche Rolle spielt. Und es fällt auf, daß diese romantische Gefühligkeit, die Empfindungen vom „Leben“ S. 35. 39. 51 keineswegs einen ausgesprochen konfessionell-katholischen Charakter haben. Vielmehr scheinen mir nur die Formen katholisierend, wie es bei Chronikstil des 14. Jhd.s notwendig ist; aber die Frömmigkeit, namentlich in den ersten Stücken, die während der

Beziehung mit Sophie Mereau entstanden, sind allgemein religiös, christlich fromm, voll innigem Gefühl. Das die Chronik abschließende Märchen vom Perlgeist hat dann die ganze Schwermut des im inneren Leben gescheiterten Mannes, des „schönen Bettlers". Hier drängt sich das Konfessionell-Katholische auch in den Inhalt ein. Man sieht voraus, daß dieser Geist in der streng katholischen Glaubensart allein Ruhe finden konnte. Der Herausgeber bemüht sich, Brentano mehr als den unglücklich Liebenden zu deuten als in ihm doch auch die Zügellosigkeit des sinnlichen Romantikers hervortreten zu lassen. Wenn man das zarte Seelengespinst der Chronik in der Urfassung gelesen hat, begreift man allerdings nicht, daß der Dichter doch ein recht plump zufassender Sinnenmensch gewesen ist; unfähig zur Selbstzucht muß er der Mutter Kirche die Führung seines Lebens überlassen; und die bewahrte ihn vor immer neuen Ehetorheiten durch ihr Verbot der Ehe nach Scheidung. In Einleitung und Anhang von *Lefftz taucht* mancherlei wichtiges Material über die Romantik, über den Maler *v. Steinle aus* Frankfurt a. M., über die Familie Brentano bis hin zu den lebenden Mitgliedern auf. Karl Bornhausen, Breslau.

Es war eine selbstverständliche Dankespflicht gegen Joseph de Maistre, den Neubegründer der ultramontanen Lehre, daß der Verlag O. C. Recht (München, Allgemeine Verlagsanstalt) in seiner die „Urkunden" des Katholizismus enthaltenden Sammlung „Katholikon" auch für M.s Buch „Vom Papste" eine Neuausgabe der Lieberschen Verdeutschung v. J. 1822 durch Joseph Bernhart besorgen ließ (2 Bde. 1923. 338, 339 S.). Konnte Mazzini, woran B. in seinem Nachwort erinnert, von der Zeit um 1816/17, wo de M. sein „Du Pape" schrieb, sagen, in der ganzen Welt sei damals dem Papste nur noch de Maistre geblieben, und berücksichtigt man anderseits die einschneidenden Wirkungen dieses antirevolutionären, antirationalistischen und antigallikanischen Enthusiasten für die Idee des Papsttums und der von ihm getragenen Unfehlbarkeit, so muß man sein Buch in der Tat zu den „Urkunden" des neuzeitlichen „ultramontanen" Katholizismus zählen und folgt damit nur de M.s eigenen Urteilen. Sein Denken hat der Herausgeber B. in einer lebendig geschriebenen Lebensskizze II., S. 221 bis 297 historisch richtig charakterisiert, und zwar nicht als das Denken eines Mannes, der vergangener Zeit angehört, sondern im Blick auf die katholisierenden Tendenzen der Gegenwart als das eines Denkers und Politikers, der „so wenig tot ist, als die Nöte Europas, die heute dieselben sind wie vor *hundert* Jahren", so daß man ernsten Anlaß habe, „sich auf Köpfe von seinem *Schnitt*, auf ihre Gedanken über Gesellschaft, Staat und Kirche zu besinnen". Dabei übersieht B. die Tatsache, wie sehr de M. in seinen Zeiturteilen, überhaupt in seinen geschichtlichen Urteilen, und in seinen politischen Darlegungen die Wirklichkeit überfliegt, Dogmatiker ist bzw. „Philosoph" bleiben will, keineswegs. M.s Animosität gegen das „Deutschland der Reformation und der Aufklärung" wird wenigstens gestreift. Vielleicht würde eine noch stärkere Betonung seiner Abneigung gegen den „Protestantismus", der wie der „Philosophismus" „mit ungeheuerem Fortschritte die Wahrheiten unter den Menschen verringert" habe (vgl. z. B. Vorwort zur 2. Aufl. von „Du Pape"), den er geradezu als „rienisme protestant" charakterisieren kann (Bd. II, S. 277 erwähnt), dem Bilde förderlich gewesen sein. Auf kritische Fußnoten verzichtet B., obwohl er weiß, daß die historische Forschung zu manchen kritischen Abstrichen und Zusätzen berechtigt oder gar zwingt; ebenso hat er die schon vom Übersetzer in geringer Zahl hinzugefügten erläuternden Anmerkungen nicht vermehrt, obwohl an vielen Stellen z. B. eine Erleichterung der Kontrolle der zahllosen historischen Zitate und Be-

lege de M.s wünschenswert wäre. Als Ersatz für einen kritischen Apparat fügt B. nur noch ein Nachwort hinzu (II, S. 298—314), dessen Bemerkungen über die Entstehungszeit von „Du Pape“, die Quellen de M.s, seinen theologischen Standpunkt, seine Nachwirkungen im wesentlichen auf C. Latreille, J. de Maistre et la Papauté“ (Paris, 1906) beruhen. Von neueren Arbeiten hat B. nur noch Carl Schmitt-Dorotičs weiterreichende, die Gesamtleistung der Romantik ziemlich ungünstig beurteilende Studie über Politische Romantik (München, Dunker u. Humblot, 1919) benutzt sowie die Aufsätze von Georges Goyau in der Revue des deux Mondes, 1921, während ihm dessen darauf beruhendes Buch über La pensée religieuse de J. de M. d'après des documents inédits (Paris, Perrin, 1921) offenbar fremd geblieben ist, ebenso die Étude sur Joseph de M. vom Straßburger S. Rocheblave (Straßburg, Libr. Istria, 1922. 49 S. Aus: Revue d'Hist. et de Philos. religieuses 1922, Nr. 4—5, S. 293 bis 314. 386—406), die, gleich jenem aus Anlaß des hundertjährigen Todestages de M.s veröffentlicht, dem von G. gezeichneten Bilde de M.s entgegentritt, weil G. das Moderne bzw. Katholisch-Modernistische an de M. zu einseitig betont habe. Daß solche Züge an de M., dem „esprit penseur“, dem „homme des contrastes“, nicht fehlen, gibt R. zu; aber M. erscheint ihm als „avant tout l'homme de l'ancien régime, patricien résolu, ... plus catholique que religieux ... uniquement orienté vers le passé, non vers l'avenir“. Man wird dieser Charakteristik zustimmen können.

Eine Quellensammlung für die Entwicklung des Politischen Katholizismus im Deutschland des 19. Jhd.s bilden die beiden Bände, die Ludwig Bergsträßer unter diesem Titel in der auch sonst beachtenswerten Sammlung „Der deutsche Staatsgedanke“ hat erscheinen lassen (München, Drei-Masken-Verlag, 1921—23. 314 u. 396 S.). B. hat mit Geschick Dokumente zusammengestellt, die zeigen, welche politischen Probleme den deutschen Katholizismus zu politischer Aktivität getrieben haben, und in welcher Richtung sich die katholische Politik bewegt hat. Die Frage des Verhältnisses von Staat und Kirche, die Schulfragen, die großen sozialen Fragen der neuesten Zeit, die „Grundrechte“, die außenpolitische Entwicklung und die Reichsbildung in ihrer Rückwirkung auf den deutschen Katholizismus, die Kulturkampfgesetze, Polenfrage und Ähnliches bilden den Hauptinhalt. Bald sind es Broschüren, Zeitschriftenaufsätze, Zeitungsartikel, die entweder vollständig oder auszugsweise abgedruckt werden, bald Wahlaufrufe, Parlamentsreden, Zentrumsprogramme, Petitionen, aber auch private Briefe führender Persönlichkeiten, auch bischöfliche Kundgebungen u. dgl. Verfasser dieser Dokumente sind überwiegend bekannte Gestalten: Ringeis, Görres, Droste zu Vischering, Seitz, Döllinger, Radowitz, August Reichensperger, Buß, Jarcke, Ketteler, Peter Reichensperger, Windthorst, Hertling, Lieber, Julius Bachem. Aber auch vergessene Namen treten uns wieder entgegen: den Anfang bilden die an den Wiener Kongreß gerichteten „Rechtlichen Bitten und ehrfurchtsvollsten Wünsche der Katholiken Deutschlands“ vom Dillinger Landrichter K. J. Schmidt vom Jahre 1814 und der Aufsatz des Freiherrn von Haxthausen über „Die Kirche und ihre Institutionen im Verhältnis zu den Tendenzen der Zeit“ vom Jahre 1826. Die Sammlung endet 1911/12. Hoffentlich wird sie fortgeführt, um die Dokumente der Gegenwart auch bequem und gesichtet beisammen zu haben; ich denke etwa an die „Römische Frage“ der Kriegs- und Nachkriegszeit, für die Hubert Bastgen in seinem Band III, 2 (s. ZKG. N. F. 1, S. 415 ff.) auch deutsche Stimmen zu sammengestellt hat, oder an die Stellung des politischen Katholizismus zur Revolution, zum Verfassungsumbau, zum Sozialismus u. dgl.; hier wird übrigens die

in den beiden Bänden als sehr einheitlich erscheinende Haltung in vielem einer starken Differenzierung Platz machen. Übrigens hätte die „Römische Frage" vielleicht auch in Bd. 1 und 2 schon reicher dokumentiert werden können, als dies durch die Aufnahme der Münsterer Petition vom Jahre 1859 (I, S. 231f.; Anderes bei Bastgen I, S. 333ff. 407ff.), der betreffenden Stelle im Zentrums-Rechenschaftsbericht von 1861 (I, S. 241f.; Anderes bei Bastgen II, S. 143ff. Döllinger; 225f. Reichensperger; III, 1, S. 129ff.) und der Interventionsdebatte des ersten deutschen Reichstages 1871 (II, S. 461f., Reichensperger; Windthorsts Rede aus demselben Anlaß, Stenogr. Berichte 1871 I, S. 62ff. ist klarer formuliert; Anderes bei Bastgen III, 1, S. 130ff., aus Generalversammlungen der Katholiken Deutschlands 1871—1913) geschehen ist. Auch sonst wird man bald dies, bald das noch wünschen; Graf Hoensbroech hat in ThLz. 1923, S. 430 eine ganze Reihe von Desideraten, die sich vor allem auf das im 2. Band behandelte Zentrum und seine Politik beziehen. In den Anfängen wünschte man etwa mehr Stimmen aus der „Politischen Romantik". Freilich hat Görres in der Sammlung einen besonderen Band bekommen, so daß er hier nur mit zwei knappen, auf den auch sonst m. E. zu wenig beachteten Kölner Kirchenstreit bezüglichen Stücken (I, S. 69—77) vertreten ist. Dasselbe ist für Adam Müller und von Radowitz geplant. Daß B. die hier liegenden Ausgangspunkte für die katholische Politik durchaus nicht übersieht, zeigt seine Einleitung (I, S. 9f.), die die Dokumente zusammenfaßt und auch ergänzt durch Hinweise auf die Geschichte der katholischen Organisationen, der Presse, der katholisch-parlamentarischen Arbeit u. dgl. Aber auch hier hätten die aus der Romantik stammenden, den politischen Katholizismus dauernd bestimmenden Grundideen doch schärfer charakterisiert und stärker zur Geltung gebracht werden können. Die konfessionelle Kirchenpolitik gehört als ein charakteristisches Moment in die romantische Politik hinein, so daß es auch unverständlich ist, wenn z. B. kürzlich Görres als politischer Publizist von Martin Berger behandelt wurde (Bonn, Kurt Schroeder, 1921. VIII, 181 S.), ohne daß diese im übrigen durch sorgsame Analysen der G.schen Publizistik ausgezeichnete Schrift das Kirchenpolitische in genügender Weise mit in die Darstellung hineinzieht, obwohl doch Görres seit 1820 ganz deutlich die allgemeine Wendung vom National-Religiösen zum Konfessionellen mitmacht und dadurch in die katholische Kirchenpolitik hineingezogen wird (vgl. das richtige Urteil von H. Preuß, ThGg. 1923, S. 214). — Zur Ergänzung für Berger wie für Bergsträßer sei z. B. die Studie von Herm. v. Grauert über De Maistre und Görres vor 100 Jahren empfohlen (Görres-Gesellschaft. Vereinsschrift 1922, Heft 1). Für eine 2. Aufl. der Dokumentensammlung B.s wünschte man mehr erläuternde Anmerkungen, ohne die das zeitgeschichtliche Verständnis der Texte nicht möglich ist. Zscharnack.

Gregor Richter, Die Pfarrstiftung Napoleons I. für Jena bis zur Verlegung des Pfarrsitzes nach Weimar (1819) und die Diözesanzugehörigkeit der Katholiken des Großherzogtums Sachsen-Weimar seit 1821. Fulda, Fuldaer Aktien-Druckerei, 1923. XXII, 370 S. (= Quellen und Abhandlungen zur Geschichte der Abtei und der Diözese Fulda, hrsg. von G. Richter, XI). — Vorangestellt ist eine von G. Schreiber angeregte Münsteraner Dissertation von Max Schultz über „Die pfarrechtliche Organisation der Stadt Jena im Mittelalter", die sich den Arbeiten von Karl Müller, Frdr. Heck (Hanau) anreiht, aber weniger als diese auf dem Boden der Geschichte der betr. Stadt aufgebaut ist und deshalb sowie wegen mangelnder Vergleichung mit der Entwicklung in anderen Städten nicht völlig

befriedigt. Richters eigene wertvolle Arbeit weist mit ihrem Untertitel „Urkunden, Akten und Briefe, hrsg. u. bearb. von . . ." auf die Entstehung hin, in Wiederaufnahme von Studien, die R. 1904 bei Veröffentlichung seiner Aufsätze Der französische Emigrant Gabriel Henry und die Entstehung der katholischen Pfarrei Jena-Weimar in 4 Nummern der Fuldaer Geschichtsblätter, Jahrg. 3, betrieben hatte. Zu dem Berichte Henrys von 1815 hatte R. damals Einleitung und Erläuterungen hinzugefügt und seine Aufsätze im SA. weiteren Kreisen zugänglich gemacht; neuerdings hatte er durch umfassende Forschungen in den Archiven von Weimar und Jena ein reiches Material hinzugewonnen, das sehr reizvoll ist, von allgemeingeschichtlichem und kirchenpolitischem, nicht zum wenigsten von psychologischem Interesse, insofern die kluge und tatkräftige Persönlichkeit Henrys während der zwei Jahrzehnte von 1795 bis 1815, die längste Zeit vom Glück gehoben, vielfältige Anerkennung und Förderung gefunden hatte, Karl Augusts, Napoleons, Goethes, Knebels, Ludens u. a., bei dem Zusammenbruch der französischen Herrschaft in Deutschland aber unter dem Eindruck der völlig veränderten Stimmung mit abwärts gerissen wurde. Nach Deutschland gekommen war der aus Nancy gebürtige Theologe im Alter von 40 Jahren, als die französische Nationalversammlung 1792 die Eidverweigerer austrieb. Auch nach seiner Verstoßung von Jena (1815) ist er bis zu seinem Tode im Jahre 1835 in Deutschland (in Würzburg und Aschaffenburg) verblieben. Nach Jena war er 1795 auf Empfehlung des Erzbischofs von Mainz gekommen, als Karl August sich von diesem einen katholischen Seelsorger für die jenaischen Studenten erbeten hatte. Der Höhepunkt seiner Wirksamkeit als katholischer Pfarrer in Jena fällt in die Zeit der Jenaer Schlacht und wieder in die Tage des Erfurter Kongresses (1808). Zu erwähnen ist Henrys erfolgreiches Eintreten für die rechtliche Gleichstellung der katholischen und der evangelischen Kirche, die im Posener Frieden vom Dezember 1806 zwischen Napoleon, dem König von Sachsen und den sächsischen Herzögen gesetzlichen Ausdruck fand, sowie die Dotation der katholischen Kirche zu Jena und der Ausbau des katholischen Kirchenwesens daselbst. Aber schon im April 1813 wurde Henry aus der vorübergehend von französischem Militär entblößten Stadt durch Blüchersche Husaren entführt zu vierzehnmonatlicher Gefangenschaft in Schlesien, und als er endlich nach Jena zurückkehren durfte, wurde ihm doch die Wiederaufnahme seiner Tätigkeit an Kirche und Universität (als Professor) nicht gestattet. Ich lehne ab, daß man neben der Tatsache, daß dieser Nationalfranzose von der französischen Regierung begünstigt, von Blüchers Husaren als Gefangener abgeführt worden war, angesichts der neuen nationalen Stimmung berechtigte Verdachtsgründe für die Absetzung des 63jährigen Mannes zu suchen habe (trotz der Äußerung Peucers von 1817 [S. 244]). R. hat diese Frage eingehend erörtert und zugunsten Henrys beantwortet. Mancherlei Beweggründe führten zur Verlegung des Pfarrsitzes nach Weimar. — Im Anschluß an die Entstehungsgeschichte der Pfarrei Jena-Weimar wird in 30 Paragraphen bzw. Urkunden der Anteil Fuldas an der Entwicklung der thüringischen Diözesanverhältnisse im 19. Jhd., die Angliederung der vorher an vier Bistümer verzettelten katholischen Untertanen des Bistums Fulda behandelt. R. hatte sich übrigens vielfach mit dem verdienstlichen, aber durchaus nicht in allem einwandfreien Buche von Jos. Freysen, Verfassungsgeschichte der katholischen Kirche Deutschlands in der Neuzeit (1916), auseinanderzusetzen. Wenck, Marburg.

G. N. Bonwetsch, Aus Tholucks Anfängen. Briefe von und an Tholuck. 160 S. Gütersloh, Bertelsmann, 1922. — Zum Abdruck sind gebracht: 1. Briefe von Kottwitz. Im Unterschied von den kurzen frommen Briefgrüßen,

die uns bisher von Kottwitz mitgeteilt sind, finden sich hier auch längere Ausführungen. Tholuck war für Kottwitz eine gelehrte Autorität; es entzieht sich leider unserer Kenntnis, ob Th. je versucht hat, mäßigend auf Kottwitz bei seinen Angriffen auf die wissenschaftliche Theologie einzuwirken. 2. Der Briefwechsel mit schlesischen Jugendfreunden; wir beobachten das Werden neuer frommer Empfindungen. 3. Der Briefwechsel mit Rudolf Stier; Tholuck und Stier haben sich gegenseitig stark beeinflußt; denn der Stimmungsmensch Tholuck hatte an dem seit seiner Bekehrung in sich festen Stier einen Halt. 4. Der Briefwechsel mit Berliner Freunden, der uns in den Kampf des „frommen" Berlin gegen Rationalismus und Hegel hineinsehen läßt. 5. und 6. folgen noch Briefe von Hahn und Schmieder, Kurtz, H. Hoffmann und vor allem von G. H. v. Schubert. Das Ganze gibt ein lebendiges Bild der Erweckungsbewegung, soweit Tholuck sie beeinflußt hat. Neue historische Erkenntnisse fließen uns aus der Briefveröffentlichung nicht zu; denn schon von dem Tholuckbiographen Witte ist das Material benutzt worden. Walther Wendland, Berlin.

Oeuvres d'Alexandre Vinet. Publication de la Société d'édition Vinet, fondée le 23 avril 1908. Verlag bei Georges Bridel und Co., Lausanne, und bei der Librairie Fischbacher, Paris. — Trotz der durch den Krieg und die Nachkriegszeit erschwerten Umstände liegen bereits acht Bände dieser Ausgabe vor, mit der der von 1847 bis 1869 unternommenen, wenig übersichtlichen und nicht vollständigen Ausgabe der Werke des großen Waadtländers nun endlich eine kritische Gesamtausgabe folgt.

Das ganze Werk zerfällt in vier ev. fünf Abteilungen. Die erste umfaßt die „Critique littéraire" und ist auf elf Bände berechnet; erschienen sind bis jetzt die drei Bände über die französische Literatur des 19. Jhd.s, d. h. Mme de Staël, Chateaubriand, Lamartine, Victor Hugo, Sainte-Beuve, Quinet, Michelet, Mignet, Soumet, Guttinguer, Drouineau, Souvestre und G. Sand. Das Material stammt teilweise aus einer Vorlesung V.s (Mme de Staël und Chateaubriand), hauptsächlich aber aus den berühmten Besprechungen im „Semeur"; darunter einiges neu aus dem „Semeur" oder anderen Zeitschriften Gesammeltes; an anderem konnten einzelne Verbesserungen auf Grund des handschriftlichen Nachlasses angebracht, auch z. B. einige Worte und Sätze über Mme de Staël hinzugefügt werden, die 1848 aus persönlichen Rücksichten unterdrückt worden waren. Über all diese textkritischen Fragen wie über die Entstehung der Stücke und die Beziehungen V.s zu den von ihm besprochenen Schrifststellern orientiert gründlich, z. T. unter Verwertung ungedruckten Briefmateriales, der Lausanner Literaturhistoriker Paul Svirven; am wertvollsten ist wohl die mehr als 40 Seiten umfassende Studie über V.s Beziehungen zu Sainte-Beuve. — Die zweite Abteilung der „Oeuvres" ist der „Philosophie morale et religieuse" gewidmet. Von den drei erschienenen Bänden befassen sich zwei mit der „Philosophie morale et sociale", ein dritter mit der „Philosophie religieuse". Hier sind viele Artikel zum erstenmal aus dem „Semeur" oder aus anderen Zeitschriften zusammengestellt; auch einiges Unedierte konnte beigegeben werden. Darunter z. B. ein leider Torso gebliebener Vortragszyklus zur Einführung in die gesamte menschliche Wissenschaft (Cours d'introduction à l'étude des sciences; die Hauptteile sind: les abstractions mathématiques, le monde matériel, l'homme) und der 231 Seiten umfassende, allerdings auch unvollendete „Cours de philosophie pratique du christianisme" von 1843/44, der bisher nur in zwei Fragmenten zugänglich war (von dieser Vorlesung hatte Edmond de Pressensé, der ihr als Student beiwohnte, geschrieben: „C'est une espèce de génie du christianisme qu'il tente; ...

il sera forcé de nous donner son mot final"). Nimmt man die Ausführungen des Bearbeiters dieser Bände, Prof. Philippe Bridel, Lausanne, über V.s Verhältnis zur Philosophie im allgemeinen und die erschöpfenden Einleitungen zu den einzelnen Stücken hinzu, so bekommt man eine noch viel lebendigere Anschauung von V.s Stehen in den großen Diskussionen seiner Zeit, als sie bisher möglich war. — Die dritte Abteilung ist den „Prédications et études bibliques" gewidmet. Erschienen sind die beiden ersten Bände mit jenen „Discours" und „Nouveaux discours sur quelques sujets religieux", die V.s Namen zum erstenmal in die Welt hinausgetragen haben. Die Einführungen stammen aus der Feder des Lausanner Kirchenhistorikers Aimé Chavan. — Für die vierte Abteilung sind acht Bände: „Ecclésiologie et théologie pratique" bestimmt; erschienen ist noch keiner. — Noch nicht sicher beschlossen, aber doch wenigstens vorgesehen ist endlich eine fünfte Abteilung für einen „Choix de lettres inédites" zur Ergänzung der zweibändigen Briefausgabe von 1882 und anderer kleinerer Sammlungen.

Neben dieser großen Edition sei auf eine neuere deutsche V.studie empfehlend hingewiesen: Carl Paira, Staat und Kirche bei Alexandre Vinet (6. Bd. der Sammlung „Brücken"). Friedrich Andreas Perthes A.-G. Stuttgart-Gotha, 1922. XII S. u. 100 S. — P. gruppiert um die Darstellung von V.s Kampf um die Trennung von Kirche und Staat eine Darstellung des ganzen V., seiner Frömmigkeit und seiner Theologie. Mit souveräner Beherrschung des Stoffes und tief eindringendem Verständnis wird sowohl der geschichtliche Hintergrund als V.s Theologie und Programm einer freien Kirche vorgeführt und entwickelt. Besonderes Gewicht legt P. darauf, daß seit etwa 1834 unter der Einwirkung von Fichte der Begriff der Individualität einen entscheidenden Einfluß auf V. gewinne, so daß seine Theologie dadurch eine allmähliche Umbildung, die bei einem längeren Leben V.s noch mehr in Erscheinung getreten wäre, erfahren habe. Es ist richtig, daß der Begriff der Individualität seit Mitte der 30er Jahre häufig auftritt; aber es scheint mir sehr fraglich, ob dadurch ein wesentlich neues Moment in V.s Denken kommt; er übernimmt den Begriff doch wohl mehr als einen willkommenen Hilfsbegriff, um damit etwas zu sagen, was er schon vorher zu sagen versuchte. Und wenn er 1846 an Erskine schreibt, seine ganze Hoffnung sei das Christentum, aber nicht so sehr dasjenige, „das man seit 25 Jahren predigt, so denkt er m. E. an die Repristinationstheologie des Réveil, und meint mit „der neuen Form der alten und ewigen Wahrheit" eine von Erfolg gekrönte Verkündigung nach der Art seiner Theologie. Aber ob nun die Auffassung P.s oder die meinige richtiger ist, jedenfalls ist der Hinweis darauf, daß der Begriff der Individualität erst etwa 1834 auftritt, darum wichtig, weil daraus klar wird, daß er für den Ausgangspunkt V.s keine entscheidende Bedeutung hat, und daß man daher V. ebensowenig wie etwa Kierkegaard einfach mit dem Schlagwort „Individualist" erfassen kann; sie sind allein von Gott her zu verstehen. Und wenn es auch von P. sehr verdienstlich war, einmal vom Kirchenbegriff her den ganzen V. zu erfassen zu suchen, so möchte ich doch nicht, daß dieser Gesichtspunkt nun der einzig herrschende würde. Gewiß hat V.s Gedankenwelt sich wesentlich in den kirchenpolitischen Kämpfen entfaltet, aber was er zu sagen hat, ist doch keineswegs gebunden an sein doch sehr zeit- und ortsgeschichtlich bedingtes Freikirchenprogramm. — Soeben nimmt der beste Kenner Vinets in der Gegenwart, Philippe Bridel in Lausanne, Stellung zu Pairas Schrift (Revue de Théologie et de Philosophie, N. F., Bd. 12, S. 53—75). Er zollt ihr im allgemeinen höchste Anerkennung; dagegen lehnt er P.s Be-

hauptung vom Einfluß des deutschen Idealismus, besonders Fichtes, auf Vinet ab. „Quel avantage espérer d'un échange entre Condillac et les nouveaux systèmes allemands, entre le matérialisme et le panthéisme, c'est-à-dire entre deux négations également absolues, également funestes", dieses Wort Vinets zeige deutlich genug den „Niederschlag" des deutschen Idealismus bei Vinet Und was besonders den Begriff der Individualität betreffe, so habe ihn Vinet von den politischen Publizisten Frankreichs übernommen: „la doctrine des „droits de l'homme et du citoyen", fécondée par le sérieux de la conscience chrétienne, telle est la véritable base de théorie de Vinet concernant l'individualité".

Ernst Staehelin, Thalheim.

Zu der ZKG. N. F. 5, S. 149 f. angezeigten Newman-Literatur ist aus der Zwischenzeit nachzutragen, daß Newmans berühmte „Apologia pro vita sua", sein biographisches Hauptwerk, das Laros selber 1913 in nicht ganz befriedigender Weise übersetzt hatte (Saarlouis), aus dem dann 1920 Rud. Kaßner den seine Konversion prinzipiell rechtfertigenden Abschnitt übertragen hat („Apologie des Katholizismus". München, Drei-Masken-Verlag, 1920), in Bd. 1 der neuen Larosschen N.-Ausgabe eine recht gute Verdeutschung durch Maria Knöpfler gefunden hat (Mainz, Matthias-Grünewald-Verlag, 1922. XVI, 336 S.). Das Hauptaugenmerk war dabei mit Recht auf absolute Genauigkeit des Textes und auf getreue Wiedergabe der Gedanken N.s gerichtet. Das war ja schon um derer willen notwendig, die beim Auftauchen des Planes einer vollständigen N.-Ausgabe bereits vor einer solchen auswahllosen Ausgabe gewarnt und u. a. festgestellt hatten, daß man der Verwirrung und Irreführung der Leser nur entgehen könne, wenn man theologische und philosophische Anmerkungen hinzufüge, wenn man N.s „Gedankenfärbung oder Gedankenstimmung" aufs feinste beachte, und — am besten wenn man sich an ein von scholastisch und patristisch gründlich bewanderten Theologen auszuarbeitendes „durchgehendes System der anzuwendenden Terminologie" anschließe (Erich Przywara S. J. in Köln. Volksztg. 1921, Nr. 505: „Über Vor-Erfordernisse einer deutschen N.-Ausgabe"). Laros war mit Recht der Ansicht, daß es bei dieser deutschen Ausgabe nicht darauf ankommen könne, N.s Gedanken, wie dies ja auch durch die a. a. O. vorgeschlagene „Terminologie" geschehen wäre, „in philosophisch-theologische Schulen einzuordnen und darin zu begraben". Er verzichtet auch in den beigefügten nur wenigen Anmerkungen (S. 331 ff.) darauf, Warnungstafeln aufzurichten, und weist eigentlich nur hinsichtlich N.s Anwendung des Begriffes „Probability" bzw. „probable" etwaige Mißverständnisse zurück (S. 332—333; darüber s. bei Przywara a. a. O., der sich vor allem auf Christian Peschs Darlegungen über N.s Theologie, in seinen „Theol. Zeitfragen", Folge 4—5, 1907—08, stützt). L. will N.s Schrift im übrigen so wirken lassen, wie sie historisch gewirkt hat, und wie sie aus einer ganz bestimmten historischen Situation hervorgegangen ist, und kann sich dafür auf N.s eigenes Schlußwort berufen, daß er „nur etwas Tatsächliches berichte, ohne es zu verteidigen"; „und wenn irgendein Katholik infolgedessen sagt, ich sei auf verkehrter Weise zur Konversion gekommen, so kann ich daran jetzt nichts mehr ändern". Aber die erwähnten Warnungen vor einer auswahllosen Ausgabe verpflichteten L. und seine Helferin allerdings zu der peinlichen Genauigkeit, die man ihnen nachrühmen kann. Er kommt Prz. und dessen ängstlichen Gesinnungsgenossen wohl auch damit entgegen, daß er die Apologia, was die darin enthaltenen philosophisch-theologischen Doktrinen betrifft, ausdrücklich „nicht als endgültige Formulierung der Gedanken N.s, sondern nur als historischen Bericht seiner fortschreitenden Entwicklung betrachtet" wissen

will (S. XII); Prz. hatte betont, „daß auch die Apologia keinen absoluten Wert als endgültige Lehrformulierung hat".

Die angeführte Debatte ist beachtenswert als Zeichen dafür, daß N. innerhalb des Katholizismus tatsächlich keine einheitliche Wertung findet, und daß man infolgedessen bald hier bald da Befürchtungen äußert. Przywara hatte a. a. O. seine Warnungen ausdrücklich auch auf Newmans „Development" „mit seinem schwierigen change-Begriff" erstreckt. Auch dieses Buch N.s v. J. 1845 („Essay on the Development of Christian Doctrine") — neben der „Grammar of Assent", die Theodor Haecker 1921 übertragen hatte, das andere große religionsphilosophische und theologische Hauptwerk N.s — hat inzwischen trotz jener Bedenken eine Verdeutschung durch denselben Th. H. gefunden: „Die Entwicklung der christlichen Lehre und der Begriff der Entwicklung" (München, Hermann A. Wiechmann, 1922. X, 464 S.). Daß H. dabei nicht die Erstausgabe, sondern die endgültige v. J. 1878 zugrunde legt, ist verständlich. Freilich hatte auch diese dem Werk bekanntlich noch nicht die nötige Abrundung gebracht, so daß die von N. aufgestellten kirchlichen Entwicklungsgesetze bzw. „Kennzeichen einer wahren Entwicklung" sehr ungleich behandelt bzw. illustriert sind. Er kann übrigens auch in ihr (S. 29 der deutschen Ausgabe) sogar noch sagen, daß die Annahme seiner Ergebnisse nicht unmittelbar eine Annahme der römisch-katholischen Lehre zur Folge haben müsse, da ihm bei der Konzeption, wie er auch in der Vorrede zur Ausgabe von 1878 betont, die Absicht, „die Göttlichkeit der kath. Religion zu erweisen", ferngelegen habe, während an anderen Stellen doch ein sehr deutliches Bekenntnis zu Rom abgelegt ist. H. hätte m. E. gut getan, in Anmerkungen auf die Änderungen der Auflagen hinzuweisen und so den Vergleich zu ermöglichen. H. beschränkt sich aber seinerseits darauf, S. 452 ff. ein Nachwort hinzuzufügen mit kurzen Ausführungen über die Begriffe der Entwicklung und der Wandlung bei N. und über das Prinzip der Analogie, das seiner Meinung nach (S. 457 f.) auch Harnacks Marcionitismus hätte verhüten können! Dieser Ausflug in die Gegenwart wirkt störend und gehört nicht in eine N.-Ausgabe! Zscharnack.

Jeremias Gotthelf (Albert Bitzius), Sämtliche Werke in 24 Bänden. In Verbindung mit der Familie Bitzius und mit Unterstützung des Kantons Bern herausgegeben von Rudolf Hunziker und Hans Bloesch. Erlenbach-Zürich, Eugen Rentsch. — Seit 1911 erscheint diese wissenschaftliche Gesamtausgabe, die den Text der Werke Gotthelfs in der urwüchsigen, ursprünglichen Fassung bringt und es durch ihre gründlichen Einleitungen und Anmerkungen ermöglicht, die einzelnen Werke in den zeitgeschichtlichen Zusammenhang einzustellen. Die ganze sittliche Wucht des Mannes tritt dadurch noch deutlicher hervor; und aller bloß ästhetischen Würdigung wird der letzte Rest von Boden entzogen. Nachdem das Unternehmen durch den Krieg ins Stocken geraten war, schreitet es nun rasch vorwärts. Bereits sind 14 von den 24 Bänden erschienen, ebenfalls zwei von den Ergänzungsbänden. Diese zwei ersten Ergänzungsbände enthalten den unvollendeten und bis jetzt unveröffentlichten Roman „Der Herr Esau"; G. wollte darin „einen jungen Mann, der vollständig im Milieu des flachen und hohlen Radikalismus aufwuchs, sich zu einem Menschen emporringen lassen, dem nicht um seiner Zugehörigkeit zur Partei willen, sondern wegen seiner beruflichen Tüchtigkeit und seiner wahrhaft ethischen Gesinnung Hochachtung und Vertrauen entgegengebracht werden können", und der „Herr Esau" wäre wohl, „nicht nur in bezug auf den Umfang, sondern hinsichtlich der inneren Werte und des seelisch-kulturellen Ausmaßes die bedeutendste Erzählung G.s

geworden", wenn er ihn nicht auf das Anraten eines etwas ängstlichen Vetters unvollendet gelassen hätte. Die weiteren Ergänzungsbände sollen den Briefwechsel und eine neue Biographie bringen. Wertvoll wäre, wenn auch ein Band mit Dokumenten aus der reichen Tätigkeit G.s in Kirche und Schule hinzugefügt würde; ich denke da vor allem an Predigten, aber auch an Berichte und Gutachten von der Art des Berichtes über die Gemeinde Utzenstorf, der kürzlich separat unter dem Titel: „Der junge Gotthelf als Seelsorger" im nämlichen Verlag erschienen ist. Ein Mitarbeiter an der neuen Gotthelf-Ausgabe, Alfred Gneichen, hat „Die Weltanschauung J. G.s" in einer wertvollen Monographie behandelt (Ebenda, 1920; 228 S.). Er konstatiert zunächst den entscheidenden Einfluß von Herder, Fries und Schleiermacher auf G. und sucht dann, so gut es möglich ist, seine philosophischen, theologischen und ethischen Grundgedanken systematisch zusammenzuordnen. Dabei kommt er zum Schlusse: „die Form seiner Dichtung reiht G. unter die Realisten; seine Weltanschauung stellt ihn aber zur Romantik, an der er fast in allen ihren Erscheinungen teilhat." So entscheidend und erhellend diese Feststellung ist, mir scheint, es hätten zwei andere Momente von G.s Wesensart ebenso stark betont werden sollen: erstens das altreformierte wuchtige Gottesbewußtsein und zweitens das von Pestalozzi geöffnete Herz für das gesellschaftliche Elend und die Notwendigkeit eines Neubaues von unten auf. Mit diesen Momenten verbindet sich dann allerdings die reiche und feine Welt der Romantik und befähigt G., das menschliche Leben in allen Beziehungen so tief zu erfassen und hinter dem Zeitlichen so wunderbar klar immer wieder das Ewige ahnen und aufleuchten zu lassen.

Ernst Staehelin.

Die katholische populäre Literatur der Gegenwart ist reich an Biographien auch von Männern der neueren und neuesten Zeit. Da sie aber meist dem Typus der Heiligengeschichten angehören oder sonst, aus praktischen Tendenzen hervorgegangen, die Weckung religiöser Aktivität als oberstes Ziel im Auge haben, so unterliegen sie nicht eigentlich der fachwissenschaftlichen Beurteilung, auch wenn sie, wie etwa die zur Berichterstattung eingesandte Lebensbeschreibung Don Boscos durch Filippo Crispolti (bearbeitet durch Friedrich von Lama. Freiburg i. Br., Herder, 1922. VII, 332 S.), sich immer noch eine gewisse Zurückhaltung in der erbaulichen Tendenz auferlegen; der Stifter der Salesianer- und der Maria-Hilf-Schwestern mit ihren großen, über die ganze katholische Welt zerstreuten Erziehungsinstituten ist an sich ohne Zweifel eine wichtige Gestalt des katholischen Aktivismus des 19. Jhd.s. Weit über die Art der ihm gewidmeten Lebensbeschreibung geht die neue Biographie hinaus, die der Redemptorist Johannes Hofer seinem großen Ordensbruder Clemens Maria Hofbauer gewidmet hat (ebenda, 1922. 2.—3. verbesserte und vermehrte Auflage. 1923. XX, 458 S.). Es ist zu bedauern, daß H. in der Neuauflage, um für seine Zusätze und die neueren Ergebnisse archivalischer Studien Raum zu schaffen, die kritischen Begründungen seiner von den früheren H.-Biographien abweichenden Darstellungen hat fortlassen müssen; denn sie ließen den Leser am deutlichsten den erreichten Fortschritt merken. Was H. gibt, ist keine hagiographische Darstellung im gewöhnlichen Sinne, sondern trotz mancher Befangenheit eine auf breiten historischen Studien ruhende Lebensbeschreibung eines Mannes, dessen Wirken als Begründer des transalpinen Zweiges der Redemptoristen, als Missionar der St.-Benno Bruderschaft in Warschau, als Kämpfer gegen Wessenbergianismus in der Konstanzer Diözese, als Wiedererwecker kirchlichen Lebens im Wien der nachjosephinischen Zeit, als Förderer auch der politischen katholischen Restauration ihm

breitesten Einfluß in vielen kirchlichen Gebieten und auch in sehr verschiedenen Volksschichten gebracht hat. In Wien im engsten Zusammenhang mit dem katholischen romantischen Literaturkreis und mit der antiaufklärerischen Hochschulbewegung stehend, gewinnt er auch für den allgemeinen Kultur- und Literaturhistoriker Interesse (S. 435 f. ein bisher unbekannter Brief Friedrich Schlegels an Dorothea 19. März 1820 über Hofbauers Tod), und H. trägt dem Rechnung, indem er das Bild des H.schen Wirkens wenigstens stellenweise zu einem Zeitbild ausweitet.

Wenn wir dieser Biographie die jüngst von Fritz Vigener vorgelegte, umfassende Lebensbeschreibung Kettelers (München, R. Oldenbourg, 1924. 751 S.) folgen lassen, so bedeutet dies nicht nur einen zeitlichen Fortschritt; sondern was V. hier gibt, steht auch in der ganzen Art, die Dinge anzupacken, und in der Weite der Linienführung, ungleich höher und zeigt in allem den geschulten Historiker, der mit Hilfe eines opferbereiten Verlages die Frucht einer 1½ Jahrzehnte langen Arbeit darbieten kann. Seitdem V. in der RGG. III, Sp. 1068 bis 1071 über K. geschrieben hatte, hat er mehrfach Beweise seiner fortgehenden Beschäftigung mit diesem Bischofsleben des 19. Jhd.s, sei es dem meist zu ausschließlich beachteten und allzusehr bewunderten „sozialen Bischof“, sei es dem kirchenpolitischen Kämpfer für die bischöfliche Macht in Kirche und Staat gegeben. In HZ. 123, 1921, S. 398—479, hat er den „Ketteler vor 1848“ geschildert, seine Zusammenhänge mit dem münsterländischen Adel, dessen Stellung zur preußischen Kirchenpolitik vor und nach dem Kölner Kirchenstreit, K.s erste geistige Beeinflussung durch Möhler, Görres und ähnliche, das Aufkommen des religiösen Einschlags in der Münchener Zeit und die freilich durchaus nicht folgerichtig zentralistische Verbindung des „römischen“ Gesichtspunkts mit dem religiösen, seinen Übergang „von der Welt zur Kirche“, die Beziehungen des angehenden Theologen zu dem Münchener Theologenkreis (Möhler, Döllinger, Phillips, Windischmann), seine Gegnerschaft gegen den geistigen wie gegen den politischen Liberalismus, worin sich seine kirchlich-mittelalterliche Grundauffassung auswirkte. Dieser wohldokumentierte Aufsatz bildet nun den 1. Abschnitt der Gesamtbiographie. An ihn schließt sich das Kapitel über K.s Tätigkeit in der Revolutionszeit als Frankfurter Abgeordneter wie als Berliner Propst, d. h. in den Jahren, die den politischen Zusammenschluß des deutschen Katholizismus gebracht und auch zu den Anfängen seiner sozialen Betätigung aufgerufen haben (S. 66—132). V. zieht seiner Lebensbeschreibung K.s auch hier keine engen Grenzen, sondern gibt ein lebendiges Bild des Frankfurter Parlaments, soweit die Teilnahme der katholischen Abgeordneten in Frage kommt, und zeigt deren auf kirchlichem Fundament ruhende nationalpolitische Arbeit und das Ringen der weltlich-politischen mit den religiös-kirchlichen Gedanken, auch in Ketteler (S. 96 ff. über K.s Schulrede). Dasselbe Jahr ließ K., der aber nach V.s Urteil selbst 1848 die aufsteigenden sozialpolitischen Aufgaben noch nicht scharf zu erfassen vermocht hat, und der auch keineswegs damals als erster mit sozialen Mahnungen kirchlicher Prägung an den Mainzer Katholikentag herangetreten ist, dann in seinen berühmten Mainzer Adventspredigten zum ersten Male ausführlicher „Die großen sozialen Fragen der Gegenwart“ behandeln; bei der Milieuschilderung hätte doch auch auf das Gegenbeispiel vom damaligen ersten evangelischen Wittenberger Kirchentag und Wicherns Ringen mit dem Problem des Proletariats und einer „Johanneischen Kirche“ hingewiesen werden müssen, — die Parallelität nötigte dazu. Auf diese Schilderung der grundlegenden Jahre folgt nun das 2. Buch über K.s erste Mainzer Bischofsjahre 1850—1859 (S. 133—335), wo seine Kämpfe

im hessischen und im oberrheinischen Kirchengebiet und sein mit dem Staat wie mit dem Domkapitel ringendes bischöfliches Selbstbewußtsein, aber auch seine innerkirchliche Arbeit als geistlicher Führer (Schul- und Klosterpolitik) die Darstellung beherrschen. In diesem Teil seines Werkes hat V. wieder einige seiner Vorstudien verwerten können; denn in der „Ztschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgesch.“, kanon. Abt. 11, 1921, S. 351—427, hatte er „Die Mainzer Bischofswahl von 1849/50“ aktenmäßig behandelt, desgleichen in den „Mitteilungen des Oberhess. Gesch.-Ver.s“, N. F. 24, 1922, S. 28—96, die scharfen Kämpfe K.s gegen „Die kathol.-theol. Fakultät in Gießen und ihr Ende“. K.s Rolle in den Kämpfen der Zeit führt dazu, daß sich dieser Abschnitt zu einer Darstellung des oberrheinischen Bischofskampfes gegen jedes „knechtende“ Staatskirchentum auswächst; die bischöfliche Denkschrift vom 8. Juni 1853 (S. 225 ff.) ist im wesentlichen K.s Werk. Den weiteren Stoff hat V. über zwei Bücher verteilt, die zu den Höhepunkten von K.s Leben hinaufführen. Die Jahre 1859—70 stellt er unter den Gesichtspunkt der „bischöflichen Kirchen-, Sozial- und Nationalpolitik im Zeichen der nationalen Einheitsbewegung“ 1859—70 (S. 337 bis 561) und gruppiert den Stoff um die drei diesen Kämpfen entsprungenen Schriften K.s: seine kirchenpolitische, antiliberale Schrift „Freiheit, Autorität und Kirche“ vom Jahre 1862 (S. 384 ff.), seine sozialpolitische, gleichfalls gegen den Liberalismus gerichtete Schrift über „Die Arbeiterfrage und das *Christentum*“ vom Jahre 1864 (S. 444 ff.), bei deren Wertung V. wieder vor Über*treibungen* warnt, unhaltbaren Legendenbildungen entgegentritt [1] und die kirchenpolitischen Absichten betont wissen will, und endlich seine nationalpolitische Schrift vom Jahre 1867 „Deutschland nach dem Kriege von 1866“ (S. 501 ff.), deren Entstehung V. wieder aus der Zeit heraus zum Verständnis bringt, und für deren scholastische Einstellung er auch wieder den richtigen Blick zeigt. Dem letzten Buch ist „Der setzte Bischofskampf in der Kirche und mit dem Staat“ vorbehalten (S. 563 bis 722), d. h. einerseits K.s Haltung bei den Verfassungsverhandlungen und im Kulturkampf, die nach den hessischen Bischofskämpfen nicht zweifelhaft sein konnte, und die K. tatsächlich auch bei V. den Ruhm des geistlichen Führers im neuen Kirchenkampf eingebracht hat, und anderseits sein Ringen mit dem vatikanischen Geist, auf das V. auch schon vorbereitet hatte, wenn er etwa S. 40 und 49 auf K.s frühe kritische Stellung zu de Maistres „Du Pape“ hinwies, in der sich „in K.s Geist der grundsätzliche Widerspruch gegen die absolutistisch-papale Ausdeutung der kirchlichen Unfehlbarkeitslehre und des Begriffs der kirchlichen Vollgewalt“ deutlich zeigt: V. führt ihn a. a. O. auf die nachwirkende Kraft Möhlerscher Gedanken zurück. Für diesen wichtigen Teil seiner Biographie hatte er übrigens wieder auf ältere Vorarbeiten zurückgreifen können, auf seine Schrift über „Gallikanismus und episkopalistische Strömungen im deutschen Katholizismus zwischen Tridentinum und Vatikanum“ (1913; vgl. darüber ZKG. 35, S. 610 f.) und auf seinen Aufsatz über „K. und das Vatikanum“ (in: Festschrift für Dietr. Schäfer, 1915, S. 652—746); K.s episkopalistisch eingestellter Kampf und seine rege Aktivität in dem Ringen, das bis zur Deklaration des Dogmas andauerte, kommt hier zur plastischen Darstellung. Dagegen lehnt V. die u. a. auch von Nippold weitergegebene Erzählung,

1) S. 417 f.: „Man hat diesen Bischof, der nicht einen einzigen Gedanken selbständig hervorgebracht oder selbständig ausgebildet hat, als sozialen Denker gefeiert, ihn, der erst auf dem Höhepunkt des Kampfes zwischen Lassalle und Schulze-Delitzsch und lediglich mit fremdem Gedankengute hervortrat, schlechthin den sozialpolitischen Apostel des 19. Jhd.s zu nennen gewagt.“

K. habe bei Bismarck noch im Herbst 1870 angefragt, ob seine Opposition bei ihm Rückhalt finden würde, mit Recht als bei K.s Stellung zu Bismarck ganz unmöglich ab. Auf Einzelheiten einzugehen, verbietet unser Raum. Nur bezüglich der von V. herangezogenen Quellen sei schließlich noch bemerkt, wie weit er selbst im Stofflichen über Pfülfs dreibändige, als Materialsammlung durchaus verdiente Biographie hinausgeführt hat, durch Heranziehung insonderheit staatlicher Archivalien vor allem für die oberrheinischen Kämpfe; V. hat außerdem den wertvollen Gehalt des „Mainzer Journals" 1848—1877 in seine Darstellung verweben können. Daß ihm die Mainzer bischöflichen Archivalien und K.s Nachlaßmanuskripte trotz aller Bemühungen nicht geöffnet worden sind und er sie, nur soweit sie bei Pfülf begegnen, benutzen konnte, wird man bedauern. Aber auch ohne sie hat V. das Ziel, das er sich gesteckt hatte, erreicht, die für die Entwicklung des deutschen Katholizismus im 19. Jhd. wichtige, um K.s Person sich gruppierende, „heute geschichtlich erstarrte Kirchenpolitik wieder als bewegte glühende Masse der gestrigen Gegenwart erscheinen zu lassen". Sein Buch ist ohne Zweifel eine Gabe, wie wir sie seit längerem nicht mehr für die Kirchengeschichtschreibung des 19. Jhd.s erhalten haben. Zscharnack.

Aus Anlaß der vorjährigen Erinnerungsfeier an das Frankfurter Parlament von 1848 hat der Reichspräsident der Münchener Historischen Kommission auf ihren Antrag einen Beitrag zur Herausgabe des im Nachlaß von Johann Gustav Droysen aufgefundenen wichtigen Schlußbandes der von ihm geführten privaten Protokolle des Verfassungsausschusses der Paulskirche bewilligt. Die Protokolle enthalten bedeutende Quellen für die Ideen und Leistungen der ersten Nationalversammlung und ihrer führenden Geister und damit zugleich für die deutsche Verfassungsgeschichte.

Henri Frédéric Amiel, Fragments d'un Journal intime. Edition nouvelle conforme au texte original, augmentée de fragments inédits et précédée d'une introduction par Bernard Bouvier, 3 Bde., Verlag von Georg & Co. in Genf und G. Crès & Co. in Paris, 1923. — Bernard Bouvier hatte im Frühjahr 1882 einige Proben aus dem Tagebuch des damals eben verstorbenen Genfer Philosophieprofessors Amiel an Edmond Schérer zu überbringen, um ihn für eine Einführung zu der geplanten Ausgabe von Fragmenten aus diesem Tagebuch zu gewinnen. Bevor er nur die Proben angesehen hatte, erwiderte Scherer: „Reprenez ces papiers, jeune homme. J'ai connu Amiel, et j'ai lu ses ouvrages. Rién ne lui a réussi. Laissons dormir sa mémoire. Ne remuons pas ses cendres." Als sich aber Scherer nun doch zur Durchsicht bestimmen ließ, war er sofort Feuer und Flamme für das Unternehmen. So ist die zweibändige Ausgabe der „Fragments d'un Journal intime" von 1883/4 enstanden; sie hat in der Folgezeit vier Auflagen erlebt und den bis dahin fast unbekannten Amiel zu ungeahnter Bedeutung erhoben. Nun legt derselbe Bernard Bouvier eine ganz neue Ausgabe des „Journal intime" in drei Bänden vor; nicht nur sind darin viele Willkürlichkeiten der ersten Herausgeber beseitigt, sondern aus dem etwa 17000 Seiten zählenden Tagebuch sind 263 neue Fragmente hinzugefügt. So läßt sich ein viel klareres Bild von der Entwicklung des Mannes gewinnen. In Amiel spiegelt sich in gewisser Weise die geistige Entwicklung des 19. Jhds. Er geht aus von einem an Schleiermacher, Hegel und Goethe orientierten Idealismus und hegt in seinen Berliner Studienjahren die größten Lebensziele. Aber er bleibt vollständig im subjektiven Betrachten, Schwelgen und Grübeln stecken, wird von keiner Objektivität gepackt, und so geht es statt vorwärts und aufwärts ständig abwärts. Am 17. Oktober 1862 muß er selbst schreiben: „La victoire sur la

chair, sur le monde, sur le péché, c'est-à-dire le triomphe de la croix, le couronnement du martyre, la glorification de la douleur, ce mot d'ordre du christianisme ne m'est plus guère présent à la conscience." An die Stelle des deutschen Idealismus tritt nun das „Ewig-Weibliche", Schopenhauer und der Buddhismus, und schließlich zieht Amiel am 29. August 1876 mit unheimlicher Selbsterkenntnis das Fazit seines Lebens: „Tu as passé de la morale à la psychologie, de l'activité volontaire et responsable à la passivité méditative, de la vie virile à l'existence végétale, de la vaillance à la rêverie." — Niemand, dem es um die Erfassung der Geistesgeschichte des 19. Jhds., vor allem auch der mannigfaltigen Auswirkungen des Idealismus zu tun ist, sollte an diesem Tagebuch vorbeigehen. Die 100. Wiederkehr von A.s Geburtstag 1921 hat ja vielerorts die Aufmerksamkeit stärker auf ihn gezogen. Eine der besten damaligen Studien ist die des Schweden Torsten Bohlin, H. Fr. Amiel (Stockholm, Buchverlag der schwedischen christl. Studentenbewegung, 1921. 191 S. Vgl. Peter Katz *ThLz.* 1923, S. 496 f.). Ernst Staehelin, Thalheim (Aargau).

Bogislav von Selchow, Der Kampf um das Posner Erzbistum 1865. Graf Ledochowski und Oberpräsident v. Horn. Ein Vorspiel zum Kulturkampf. XII, 214 S. Marburg a. Lahn, N. G. Elwert, 1923. — Auf Grund eingehender Studien, auch archivalischer, schildert der Verfasser anschaulich und lebendig den Verlauf der Verhandlung zwischen dem preußischen Staatsministerium, der Kurie und den Domkapiteln zu Posen und Gnesen nach dem Tode des Erzbischofs Leo v. Przyluski zwecks Wiederbesetzung des Posener Erzstuhles. Pius IX. gelang es schließlich, dank dem diplomatischen Geschick Antonellis, sowohl in Berlin trotz der Warnungen des Oberpräsidenten von Posen Horn, der für einen deutschen Erzbischof Stimmung machte, als auch bei der Wahl der Domkapitel, die aus polnisch-nationalen Gründen die hohe Würde am liebsten einem aus ihrer Mitte zugedacht hätten, seinen Kandidaten, den Brüsseler Nuntius Miecislaus v. Ledochowski, durchzudrücken. v. S. entwirft von allen handelnden Hauptpersonen gelungene Charakterbilder und steigert den Eindruck der Unmittelbarkeit seiner Darstellung durch die Verwertung authentischer Berichte, z. B. über den Empfang Ledochowskis am Berliner Hof und seine Einführung in Posen. Die zahlreichen abgedruckten Archivalien erhöhen den Wert der fleißigen Arbeit. Das Polnische scheint der Verf., wie aus den Druckfehlern hervorgeht, nicht zu beherrschen. Als wertvoller Beitrag zur Geschichte der preußisch-polnischen Kirchenpolitik gehört das Buch zusammen mit Manfred Lauberts zeitlich früherer Studie über Die erste Wahl eines Erzbischofs von Gnesen und Posen 1826—28 (Hist. Jbuch d. Görresges. 42, 1922, S. 277—293). Karl Völker, Wien.

Rudolf Schlunck, Die 43 renitenten Pfarrer. Lebensabschnitte der i. J. 1873/74 um ihrer Treue willen des Amtes entsetzten hessischen Pfarrer. Nebst einer geschichtlichen Einleitung und einem Anhang. Marburg, Elwert, 1923. 170 S. — Im Juli 1923 waren es 50 Jahre, seit die preußische Regierung durch ihre kirchenpolitischen Maßnahmen in dem annektierten Kurhessen den Kulturkampf heraufbeschwor, der die unter dem Namen der hessischen Renitenz bekannte Bewegung hervorrief. Ihre Entstehung und ihre Geschichte ist von mir in Bd. 27, S. 209 ff. dieser Zeitschrift skizziert worden. Trotz aller äußeren Verfolgungen und inneren Reibungen hat sich die renitente Kirche bis auf den heutigen Tag behauptet und bezeigt auch in den veränderten Zeitverhältnissen keine Lust, in der ihres Erachtens durch die preußische Unionsidee gefährdeten Landeskirche aufzugehen. Warum das nicht möglich ist, zeigt Schl., der geistig Regsamste der jetzigen renitenten Pfarrergeneration, in der Einleitung seines

Buches (S. 1—38), in dem er den Vätern der Renitenz ein pietätvoll errichtetes Denkmal gesetzt hat. Es sind echte hessische Charakterköpfe darunter, deren Lebensdaten im Hauptteil der Schrift, meist kurz, zusammengestellt sind, wie Wilh. Vilmar, Friedr. Hoffmann, Zülch, Witzel. Leider fehlt dem Buch ein Register, das besonders der Familiengeschichtsforscher vermissen wird. Als Anhang ist eine Predigt des Pfarrers Bohne, „Der falsche Altar und das falsche Priestertum" beigegeben. Ph. Losch, Berlin.

Welche Wirkung Johannes Janssens Geschichtsschreibung auch in den Kreisen der gebildeten Protestanten angerichtet hat und zuweilen — trotz aller Antikritik seitens der Historiker — wohl noch anrichtet, dafür ist Nietzsches Äußerung an Peter Gast im Brief vom 5. Okt. 1879 ein Beispiel: nach ihm redet da „einmal nicht die gefälschte protestantische Geschichtskonstruktion, an welche wir zu glauben angelernt sind", und die Nachwirkung dieser „mächtigen Materialsammlung", auf die Jakob Burckhardt ihn aufmerksam gemacht hatte, faßt N. dahin zusammen: „Über Luther bin ich nach längerer Zeit außerstande, in ehrlicher Weise etwas Verehrendes zu sagen." Und über Burckhardts damit übereinstimmende Beurteilung der früheren, durch J. nun endlich überholten „Erbauungsschriften protestantischer Pastoren" hat L. v. Pastor vor einigen Jahren auf Grund seiner Begegnung mit B. im Jahre 1898 in den „Baseler Nachrichten" (1920; vgl. Auszüge in Augsburger Postztg. 17. April 1920, Nr. 165, S. 3) berichtet. Bei solchen und ähnlichen Äußerungen naiven Vertrauens zu J.s Geschichtsdarstellung ging man ohne weiteres davon aus, daß die Zugehörigkeit zur anderen Konfession die auf protestantischer Seite vermißte Unparteilichkeit bedingen müßte, und übersah völlig die Möglichkeit des Gegenteils. Deshalb ist die genaue Kenntnis der Persönlichkeit J.s auch ein Mittel zur kritischen Wertung seiner Darstellung, und es ist erfreulich, daß Ludwig von Pastor inzwischen eine Ausgabe von Johannes Janssens Briefen veranstaltet hat, die trotz der darin vorwaltenden Zurückhaltung des Gelehrten J. gegenüber den kirchlichen Bewegungen und Fragen seiner Zeit doch seiner unbedingt katholisch-konfessionellen Art, seiner Abneigung gegen den Protestantismus auch der Gegenwart, seiner Freude an Konversionen zur katholischen Kirche hin (z. B. II, S. 247 Krogh-Tonning, William Morrel) und Ähnlichem Ausdruck geben und durch diese Spiegelung der Persönlichkeit des antiprotestantischen Geschichtsschreibers der Kritik an seiner Darstellung einen wertvollen Dienst leisten können. Die Briefe (2 Bde. Freiburg i. Br., Herder, 1920. XL, 441 S. und XXXV, 336 S.) führen von der Gymnasialzeit J.s 1847 bis zu seinem Ende 1891; es sind insgesamt 812 fast durchweg zuvor ungedruckte Briefe oder Briefstücke, die J.s Entwicklung, seine gelehrte Forschungsarbeit, seine Reisen, vor allem die Romreise (Nr. 176 bis 200, aus 1863/64), seinen Verkehr mit Zeitgenossen wie Joh. Friedr. Boehmer, Cardauns, Döllinger, Julius Ficker, Hertling, Windthorst, August Reichensperger, Onno Klopp, v. Pastor, Eduard von Steinle, de Waal und vielen anderen verfolgen lassen. Der Herausgeber hat beiden Bänden je eine kurze Inhaltsübersicht der Briefe und knappe Fußnoten (meist Personalnotizen) beigegeben, ferner dem 1. Band eine Zeittafel über J.s Leben und Schriften, dem 2. Band ein Personenregister. Eine Auswertung der Briefe, wie sie katholischerseits u. a. im „Hochland" 17, 1920, S. 74—87, von Lucian Pfleger, in „Historisch-Polit. Bl." 166, 1920, S. 159—172 anonym, versucht ist, hat v. P. selber nicht gegeben. Zum letzten Verständnis der Briefe wäre an vielen Stellen die Kenntnis der von J. beantworteten Briefe seiner Adressaten nötig. Wieviel dabei gewonnen wird, zeigen etwa die von demselben Herausgeber im „Hochland" 16, 1918/19 (Juli

bis Sept.) abgedruckten Briefe Onno Klopps an Joh. Janssen (vgl. dazu Hist.-Pol. Bll. 165, 1920, S. 187—196). Aber dies hätte die Ausgabe wesentlich umfangreicher gemacht und ist wohl schon deshalb nicht ins Auge gefaßt worden.

Die beiden Briefbände sind fraglos wichtige Grundlagen für eine neue wissenschaftliche Biographie Janssens. Eine solche ist bekanntlich in knapper Form schon 1892, in 2. Auflage 1894 auf katholischer Seite von J.s Lieblingsschüler Ludwig v. Pastor versucht worden. Auf seinen damaligen Mitteilungen und seiner Darstellung ruhten auch die wenigen Skizzen über J. auf protestantischer Seite, wenn hier auch die Kritik dem Bilde ein anderes Aussehen gab. Aber für die Materialien war z. B. auch noch Max Lenz, als er in dem inhaltreichen 2. Bande seiner „Kleinen Historischen Schriften" (München, Oldenbourg, 1920. S. 334—340) ein kurzes Bild der Persönlichkeit J.s und seiner Stellung in der Politik seiner Zeit geben wollte — in Ergänzung seiner kritischen Studie über „Janssens Geschichte des deutschen Volkes" (in Bd. 1 seiner „Schriften", ebenda 1913, S. 22—74) —, auf Pastors Biographie angewiesen. Durch die neuen Briefe erscheint nicht nur diese oder jene Einzelheit in anderem Lichte, sondern Vieles läßt sich nun vertiefen. Jetzt erst liegt sein Weg „aus der Romantik in den Ultramontanismus" — so kennzeichnet ihn M. Lenz mit Recht — dokumentarisch aufs reichste belegt vor uns, und die Briefe geben uns auch Antwort auf die von Lenz a. a. O., S. 338f. gestreiften, mit J.s habsburgisch-katholischer Einstellung zusammenhängenden Fragen, auf seine Stellung zum Vatikanischen Dogma u. a. Es lohnt sich, diese Briefe einmal zur Grundlage einer gründlichen Lebensbeschreibung J.s zu machen; streckenweise sind sie ja so lückenlos, daß man im Blick auf sie fast von einer Autobiographie J.s sprechen kann.

Zscharnack.

P. Hieronymus Wilms O. P., P. Paulus von Loë O. P. und seine Verdienste um die Geschichte des Dominikanerordens. Leipzig, Harrassowitz, 1923. 72 S. gr. 8° (= Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland, gegründet von Paulus von Loë, herausgegeben von deutschen Dominikanern. Heft 18). — Es ist schön, daß in den „Qu. u. FF." dem früh verstorbenen Begründer dieser Zeitschrift eine liebevolle Würdigung zuteil wurde, die uns seinen Lebensgang, seine Wirksamkeit als Ordensbruder und Gelehrter anschaulich vor Augen hält und ein eindrucksvolles Bild seiner weitreichenden Gelehrsamkeit und großen menschlichen Güte gegenüber allen, die seiner Hilfe begehrten, entwirft. Das läßt sich nicht in wenigen Worten zusammenfassen, man muß es selbst lesen. Nur kurz erinnert sei an Loës Beiträge zur Albertus-Magnus-Forschung, zur Geschichte der deutschen Dominikanerprovinzen, zur Gelehrtengeschichte des Ordens im Mittelalter.

Karl Wenck.

Johannes Hesekiels, des früheren Posener Generalsuperintendenten „Erinnerungen aus seinem Leben" (Gütersloh, Bertelsmann, 1920. 278 S. Bd. 1: Jugenderinnerungen) sind leider Fragment geblieben — der Verfasser, der sie der Tochter diktiert hat, ist darüber gestorben; sie geben aber Einblick in die theologische Entwicklung (vor allem unter Franks Einfluß, schon auf dem Altenburger Gymnasium und dann in Erlangen) und in die ersten Amtsjahre (im Dienste des Rheinisch-Westfälischen Jünglingsbundes und des Zentralausschusses für Innere Mission) eines Mannes, der im Leben der altpreußischen Landeskirche durch seine praktische Arbeit nicht ohne Bedeutung geblieben ist. Meist anschaulich und lebendig geschrieben und von vielen Personencharakteristiken durchzogen, werden die Schilderungen zuletzt freilich schon sehr skizzen-

haft, führen auch sonst nicht über eine gewisse Höhenlage hinaus. Kritische Bemerkungen zu Einzelheiten hat der Rezensent der „Studierstube" 18, 1920, S. 400f. gegeben.

Die wertvollste Selbstbiographie, die in den letzten Jahren auf deutscher katholischer Seite erschienen ist — zugleich ein wichtiges Stück politischer Memoirenliteratur für die letzten Jahrzehnte unserer deutschen Entwicklung —, bilden die Lebenserinnerungen des Grafen Georg von Hertling (Erinnerungen aus meinem Leben. Kempten, Kösel. Bd. I, 1919. VIII, 384 S.; Bd. II, 1920. 312 S.), die der Verfasser im Jahre 1915 niederzuschreiben begonnen, und an denen er bis kurz vor seinem Tode gearbeitet hat. Die Herausgabe der von H. selber bis 1898 geführten Niederschrift lag in den Händen seines Sohnes Karl v. H., der den 2. Band mit Hilfe des dafür gesammelten Stoffes (vgl. II, S. 244ff.) zum Abschluß gebracht hat und dann in einer Sonderschrift diese Autobiographie des Vaters ergänzt hat durch seine Erinnerungen an dessen Kanzlerschaft: Ein Jahr in der Reichskanzlei (Freiburg, Herder, 1919. VIII, 192 S.). Die Bände geben nicht nur Aufschlüsse über H.s Entwicklung und Schaffen, wobei sein oft neben der politischen Tätigkeit zu sehr vergessenes geistiges und wissenschaftliches Schaffen wieder die Stelle erhält, die es in H.s eigenem Bewußtsein einnahm; sondern sie enthalten auch wertvolles zeitgeschichtliches Material, wobei trotz aller Sachlichkeit natürlich Vieles so geboten wird, wie es sich in diesem Kopfe spiegelte. Schon der 1. Band schildert auch H.s parlamentarische Arbeit (seit 1875), in die H. auf Anlaß der durch die Kulturkampfgesetze geschaffenen Lage hineingegangen war (S. 242ff. 269ff.). Der 2. Band, der die letzte Amtsperiode Bismarcks behandelt und vom Abbau der Kulturkampfgesetze (S. 15f. 30f. u. ö.) über die Münchener Königskatastrophe (S. 48ff.) bis z. J. 1902 führt, ist dann zum größten Teil politisch und beleuchtet vor allem die Politik, auch die Sozialpolitik des Reichtagszentrums. Aber auch in dieser Lebensperiode, an deren Anfang (1882) sein Eintritt in die Münchener philosophische Fakultät stand, legt H. auf seine akademische und sonstige wissenschaftliche Betätigung den Finger, so daß beide Bände gleichmäßig vielerlei Material zur Universitätsgeschichte in Bonn, München, Straßburg, zur Gründung der katholisch-theol. Fakultät Straßburg (S. 205ff. 224ff. 251ff. 275ff. 302ff. mit z. T. wörtlichem Abdruck der Verhandlungsdokumente), zur Geschichte der Gelehrtenkongresse der Zeit und der wissenschaftlichen Gesellschaften, vor allem der 1876 von H. gegründeten Görresgesellschaft (s. Bd. I, S. 282f.) u. dgl. enthalten, natürlich auch von H.s literarischer Arbeit berichten. In diesem Zusammenhang sei aus II, S. 78ff. seine Fehde mit Albrecht Ritschl auf Anlaß von R.s Göttinger Jubiläumsrede über den Zusammenhang der politischen Richtungen des Klerikalismus, Liberalismus und Sozialismus mit der mittelalterlichen Weltanschauung erwähnt (vgl. R.s „Drei Akad. Reden, 1887, S. 3. 47ff.; Otto Ritschl, A. R.s Leben II, S. 493ff.; Joh. Gottschick ThLz. 1888, S. 407ff.). Von konfessionskundlichen Fragen, die öfters gestreift werden, sei H.s Interesse am Problem des „Bildungsdefizits" der Katholiken und an dessen Beseitigung herausgehoben (II, S. 165 ff. 235ff.). — Bei dem großen Stoffreichtum der H.schen Lebenserinnerungen hätte sich die Beigabe auch eines Sachregisters (außer dem Personenverzeichnis), vielleicht auch gelegentlicher erläuternder Notizen sachlicher und personeller Art empfohlen. Nachträge zu dem natürlich von H. stark gesichteten Stoff lassen sich geben und sind z. T. auch schon gegeben worden, — auch katholischerseits; vgl. z. B. die Kritik von Cardauns in der „Bücherwelt" 1919, S. 180ff.; 1921, S. 60f., oder den Aufsatz von Rupert Jud in den

Hist.-Pol. Bll. 167, 1921, S. 540–550. In der „Ehrengabe deutscher Wissenschaft“ für Prinz Johann Georg von Sachsen (Freiburg, Herder, 1920, S. 767 bis 802) hat Spahn Jugendbriefe Hertlings veröffentlicht. Auch auf Joh. Hessens Studie über Hertling als Augustinusforscher (Düsseldorf, Cäcilienverlag, 1919, 21 S.) kann hier hingewiesen werden. Ein 3. Band ist geplant; doch wird nach Mitteilung des Verlages die Sichtung des Materials noch lange Zeit in Anspruch nehmen. Zscharnack.

P. Sinthern, Religionen und Konfessionen im Lichte des religiösen Einheitsgedankens. Freiburg, Herder, 1923. VIII, 192 S. — Ein Überblick über die religiöse Lage der Gegenwart, vom katholischen Standpunkt aus. So liegt der Vergleich mit H. v. Schuberts Buch „Unsere religiös-kirchliche Lage“ (1920) nahe. Aber er fällt sehr zu ungunsten Sintherns aus. Daß er weniger konkretes Material, mehr Reflexion bietet, mag man auf den stärkeren Trieb zur Propaganda zurückführen, den der österreichische Jesuit hat. Aber seine Reflexion ist auch eng; dogmatisch und in seiner Behandlung der Bibel ist er viel gebundener als mancher andere Katholik, der in unseren Tagen schreibt. „Der sog. Jatho-Rummel 1911 hat gezeigt, daß es in Berlin mindestens 50 protestantische Pastoren gibt, die überhaupt nicht mehr an einen persönlichen Gott glauben. Wenn heute ein Protestant noch gläubig ist, so ist er es nicht dank seiner Religion, sondern trotz seiner Religion“ (S. 90)! Kenntnis und Verständnis nichtkatholischen Wesens sind bei S., der gegen viele moderne Strömungen scharf angeht — den Führern der Theosophen macht er auch starke persönliche Vorwürfe, deren Recht ich nicht nachprüfen kann —, nicht ausreichend.

Ein ganz anderer Mann als S. ist sein Ordensgenosse Peter Lippert, Das Wesen des katholischen Menschen (München, Theatinerverlag, 1923. 83 S. Der katholische Gedanke, Bd. V). Oft schildert L. den katholischen Menschen so, daß man fragt: ist das spezifisch katholisch? Er zeigt zunächst die Wirklichkeit, worin der Katholik lebt, oder an die er glaubt, dann das Streben des Katholiken, Werte zu schaffen, und gibt zuletzt als Wesen des Katholiken Bewegung in der Gebundenheit an. Der Protestant wird manches davon für sich beanspruchen, auch manche Härten des Katholizismus gemildert finden, so wenn L. den symbolischen Charakter des Dogmas betont. Aber mag nicht alles, was er schildert, katholisches Sondergut und mag manches Katholische umgedeutet sein, — an der Lebendigkeit und Wärme der Schrift werden auch viele Nichtkatholiken Freude haben. Mulert, Kiel.

Was die Organisation der katholischen Kirche betrifft, so ist A. V. Müllers Buch über Papst und Kurie schon in Bd. 4 der N. F., S. 232, angezeigt worden. Als eine wichtige, vom kurialen Standpunkt aus geschriebene Ergänzung kann die Arbeit des Advokaten am Tribunal der Rota Romana, Arthur Wynen, Die päpstliche Diplomatie, empfohlen werden (Freiburg, Herder, 1922. XVI, 156 S.), wo weniger geschichtlich als an der gegenwärtigen Rechtslage interessiert das Personal, die Grundsätze und Aufgaben, Nutzen und Erfolge der diplomatischen Tätigkeit des hlg. Stuhles und andere Einzelheiten bis hin zum kirchlich diplomatischen Stil und zum Zeremoniell der päpstlichen Diplomatie behandelt werden. W. verspricht im Vorwort eine auf die Akten des päpstlichen Geheimarchivs gestützte Arbeit über die päpstliche diplomatische Tätigkeit seit Errichtung der ständigen Nuntiaturen. Hier würde die historische Seite zu ihrem Rechte kommen. Aber wird W. eine sachliche Darstellung der geschichtlichen Entwicklung mit ruhig abwägender Würdigung auch der Gegner des römischen

Kurialismus geben können? Daran wecken seine gelegentlichen polemischen Bemerkungen gegen die „Kirchenfeinde“ und die Art, wie er über den Nutzen der päpstlichen Diplomatie redet, doch einige Zweifel (vgl. auch Mirbts Anzeige in ThLz. 1923, S. 62f.).

Als eine katholische Selbstdarstellung zu einem wichtigen Punkt in der dem Katholizismus geltenden konfessionskundlichen Darstellung kann hier die „Katholische Liturgik“ gebucht werden, die der Eichstätter Liturgiker Ludwig Eisenhofer in Herders Sammlung Theologischer Grundrisse hat erscheinen lassen (Freiburg i. Br., Herder, 1924. XII, 321 S.). Was das ja auch von E. völlig umgearbeitete und vervollständigte „Handbuch der kath. Liturgik“ von Val. Thalhofer in größerem Stile leistet, das findet sich auch in dem bei aller Kürze auf Vollständigkeit, übrigens auch auf Darstellung der Geschichte der einzelnen Kultakte bedachten Grundriß. Das Ergebnis ist ein durchsichtig aufgebautes, auf guter Stoffsichtung ruhendes Büchlein, das auch durch seine, auch die neueren und neuesten Studien beachtenden Literaturangaben weiterführen kann.

In das feste System katholisch-kirchlichen Gemeinschaftslebens gehören auch die katholischen kirchlichen Vereine und Bruderschaften hinein und bilden nicht das unwichtigste Disziplinierungsmittel des Katholizismus. Deshalb sei auf den 1922 in 15. Neuauflage herausgegebenen, nach den neuesten Entscheidungen und Bewilligungen gearbeiteten 2. Band von Beringers Werk über „Die Ablässe“ (vgl. dazu ZKG. N. F. 5, S. 152f.) hingewiesen, dessen Inhalt erst der Untertitel: Kirchliche Vereinigungen von Gläubigen erkennen läßt (Paderborn, Schöningh, 1922. XV, 548 S.). Die kirchlichen Vereine sind ja mit Ablaß zumeist reichlich gesegnet. Man vermutet trotzdem in Beringer keine so eingehende Behandlung der Vereine mit Einschluß der kirchlichen Rechtsbestimmungen (Codex j. c., canon 684—725), der Entstehungsgeschichte und der gegenwärtigen Organisation der bedeutendsten und weiter verbreiteten Vereine u. dgl.; dieses letztberührte Thema füllt den Hauptteil des Bandes (S. 200—432) und macht ihn zu einem unentbehrlichen Nachschlagewerk für jeden, der an diesem Vereinswesen interessiert ist. Für die auf deutschem Boden tätigen Organisationen enthalten übrigens die einzelnen Bände von Kroses Kirchlichem Handbuch bis hin zu dem letzterschienenen Jahrgang XI für 1922/23 (Freiburg, Herder, 1923, S. 100—235) wichtige Ergänzungen, die die Angaben alljährlich auf den laufenden Stand bringen (beachte in XI besonders die Tabelle S. 208—235 mit ihren Rückverweisungen auf frühere Bände!). Zscharnack.

Missiones Catholicae cura S. Congregationis de propaganda fide descriptae 1922. XLVI, 553 S. Florentiae ex typographia Barbéra, 1922. — Dieses Handbuch der katholischen Missionsstatistik trägt, weil von der congr. de prop. fide herausgegeben, amtlichen Charakter und ist daher für Untersuchungen, bei denen die Organisation und Ausdehnung der kath. Mission der Gegenwart in Frage kommt, schlechthin unentbehrlich. Von der letzten Ausgabe, die 1907 in Rom erschien, unterscheidet sich die vorliegende nicht nur äußerlich durch ein verändertes Format, auch nicht nur dadurch, daß im Laufe von 15 Jahren selbstverständlich auf allen Missionsgebieten erhebliche Veränderungen eingetreten sind, sondern es sind auch neue Grundsätze in der Darbietung und Auswahl des Stoffes zur Anwendung gelangt. Eine wesentliche Neuerung ist es, daß jetzt über die benutzten Quellen Rechenschaft gegeben wird, indem bei jedem Abschnitt der Name des Berichterstatters und das Datum

des Berichtes genannt wird. Es wird auch das Quaestionarium und das bei der Berichterstattung zu benutzende Schema mitgeteilt, das die Congr. de prop. fide Ende 1920 an die Oberen der ihrer Jurisdiktion unterstellten Gebiete gesandt hat. Durch dieses Verfahren hat der wissenschaftliche Wert der einzelnen Angaben wesentlich gewonnen. Die Bedeutung des gesamten Werkes wäre freilich noch erheblich gesteigert worden, wenn der Fragebogen die Aufmerksamkeit der Referenten auch auf die innere Missionsarbeit hingelenkt hätte. Den in dieser Hinsicht von Schmidlin, Zeitschr. f. Miss.wissenschaft 1923, 1, S. 62 gemachten Bemerkungen kann ich nur beistimmen. Zu mancherlei Ausstellungen geben die Angaben über die „acatholici" Anlaß. Für manche Gebiete fehlen sie vollständig, vgl. Kapland, p. 383 ff., Basutoland, p. 392; in anderen Fällen lauten sie so unbestimmt, daß die Absicht einer Gegenüberstellung der beiden Konfessionen vereitelt wird, vgl. Urundi und Ruanda „tres sectae protestantium", p. 363. 364, oder Zululand, p. 396: „Protestantes habent multas stationes missionales." Daß dort, wo genaue Zahlen angegeben werden, eine Nachprüfung am Platze ist, zeigen z. B. die Angaben über das frühere Deutsch-Südwestafrika. Nach Miss. Cath., p. 380, befinden sich in der Präfektur Cimbebasia 20000 eingeborene Protestanten, für die Präfektur Magni Namaqualand, p. 381, werden überhaupt keine eingeborenen Acatholici genannt. Nun aber hatte die Rheinische Mission 1921 — und den Stand dieses Jahres wollen die Miss. cath. wiedergeben — im Hereroland (= Cimbebasien) 31130 Gemeinde*glieder und* in Großnamaland 9851; vgl. Jahresbericht der Rhein. Missionsgesellschaft vom Jahre 1921, S. 60. — Gegenüber den Miss. cath. von 1907 hat die Ausgabe von 1922 das Missionsfeld, über das berichtet wird, beschränkt, indem die Missiones rituum orientalium, weil 1908 der Congregatio pro ecclesia orientali unterstellt, ausgeschieden sind (p. XXXIV). Weggelassen sind leider auch die Angaben über die collegia pro missionibus (cf. Miss. Cath. 1907, p. 831 ff.). Das „Missionsland" der kath. Kirche in Europa ist kleiner geworden, aber noch stoßen wir auf die Seltsamkeit, daß in Deutschland die Apostolische Präfektur Schleswig-Holstein und das Apostolische Vikariat Norddeutschland fortbesteht! Zu bedauern ist, daß von zusammenfassenden statistischen Übersichten ganz Abstand genommen worden ist. Alles in allem aber sind die Miss. Cath. von 1922 eine wertvolle Festschrift des Congr. de propaganda zu der Feier ihres 300jährigen Bestehens.

Carl Mirbt, Göttingen.

Gertrud von Zezschwitz legt unter dem Titel Warum katholisch? (Freiburg, Herder, 1922. 98 S.) die Gründe ihres Übertritts dar. Weil sie eine Tochter des Erlanger Theologen ist, wird das Buch in streng lutherischen Kreisen beachtet werden. Inhaltlich Bedeutsames bietet es nicht. Sie steht nicht allem Katholischen kritiklos gegenüber (S. 13); die Stimmungen, die sie schließlich zum Übertritt führten, ersieht man aber fast besser, als aus ihren einzelnen Aufsätzen über Vorzüge der katholischen Kirche, aus zwei Artikeln, die sie, noch lutherisch, in die Luthardtsche Kirchenzeitung schrieb, und die hier wieder abgedruckt werden. Die ständigen Klagen solcher Blätter über die kritische Theologie haben in der Seele der Verf. die Frage noch schmerzlicher werden lassen: Was steht noch fest? G. von Z. gehört zu den Seelen, deren Autoritätsbedürfnis erst in der katholischen Kirche Ruhe fand, deren Erleben man aber nicht gegen den Protestantismus ausspielen darf; denn es gibt Gegenbeispiele genug. Im Verlag des Evangelischen Bundes (Berlin) beginnt eben eine Schriftenreihe zu erscheinen, die die Frage Warum evangelisch? durch evangelische Konvertitenbilder beantworten lassen soll; der frühere kath. Theologieprofessor L. Fendt

eröffnet die Reihe mit seinem „Büchlein von wohlgemutem Luthertum" unter dem Titel „Erfüllung" (24 S.). Die Schriften sind als Abwehr der üppig ins Kraut geschossenen katholischen Konvertitenliteratur gedacht, aus der als ein recht charakteristisches Beispiel nur noch die jüngst in deutscher Neuauflage herausgegebene, als die Konversionsschrift für die gebildete Welt gerühmte Selbstbiographie der Engländerin Bessie Anstice Baker genannt sei: „A modern Pilgrim's Progress", in deutscher Bearbeitung „Heimgefunden" (Freiburg, Herder, 3. Aufl., 1922. XXXVI S. Einleitung mit Rückblick auf die englische Reformation und ausführlicher Schilderung der Oxfordbewegung; 190 S. Text). B. A. Baker trat 1876 über; ihre Konversion steht in Verbindung mit der Bewegung um Newman (vgl. S. 140 ff. die Schilderung ihres Besuches bei ihm) und Pusey (vgl. S. 131 ff. Briefwechsel mit ihm). Und was ihre Schrift betrifft, so glaubt der Kardinal van Rossum in dem von ihm geschriebenen Vorwort sagen zu dürfen, sie verdiene, „der unsterblichen Apologia des Kardinals Newman zur Seite gestellt zu werden". Mulert, Kiel.

Auguste Gampert, L'église de Genève et la suppression du budget des Cultes. 58 S. Genève, Librairie A. Jullien, 1921. — Der Verf. gibt eine sehr sorgfältige, auf die Quellen gestützte Darstellung der Trennung von Staat und Kirche in Genf im Jahre 1907, ihrer Voraussetzung und ihrer Folgen. Der Wert der Arbeit liegt darin, daß im wesentlichen nur berichtet wird, fast ganz ohne prinzipielle Diskussion. Ebenso ist eine Bibliographie, die die gesamte Literatur einschl. Zeitungsartikeln usw. verzeichnet, sehr nützlich. In der Zeit, in der bei uns das Problem und die Aufgabe ganz aktuell sind, ist die Beschäftigung mit einem früheren, analogen Ereignis für den Praktiker und Kirchenpolitiker besonders angebracht; aber auch der Kirchenhistoriker findet das Material hier wohlgeordnet beisammen. Bauke, Halle a. S.

E. W. Reichardt, Der Neubau der Thüringer evangelischen Kirche. Jena, G. Fischer, 1922. 84 S. 8°. — Das Buch ist eine Jenenser juristische Dr.-Dissertation, die sich aber weit über den Durchschnitt derartiger Arbeiten erhebt und eine Untersuchung von bleibender Bedeutung darstellt. Mit großer Mühe und Sorgfalt ist das weitschichtige Material zusammengesucht und verarbeitet worden. Das Buch zerfällt in zwei Teile: I. die geschichtlichen, II. die rechtlichen Grundlagen. In der Einleitung weist der Verf. darauf hin, wie schon seit 1848 der nun erfüllte Wunsch nach kirchlichem Zusammenschluß Thüringens mit dem nach staatlicher Vereinigung Hand in Hand ging, und daß Karl Hase für eine solche Einung und letzlich eine deutsche Reichskirche eingetreten sei. Hierzu mag ergänzend bemerkt werden, daß z. B. Maurenbrecher in den 80er Jahren in einem Vortrage auf der Meißener theologischen Konferenz dieselbe Forderung gestellt, aber sehr heftigen Widerspruch erfahren hat. Außer dieser Zusammenschlußfrage ist im geschichtlichen Teil des Buches die Verfassungsarbeit der sogenannten Thüringer Vorsynode (seit Dezember 1918), der verfassunggebenden Synode (seit Dezember 1919) und des ersten Landeskirchentags (seit Oktober 1920) eingehend geschildert. Es kommt dem Leser wieder zum Bewußtsein, mit wie bewundernswerter Schnelligkeit man in Thüringen kirchlicherseits die nötigen Schlüsse aus der Revolution für das kirchliche Leben gezogen hat. Es ist bleibendes Verdienst der Jenaer theologischen Fakultät, hierin die Initiative ergriffen zu haben, — ein glänzender Beleg zur Frage nach der Bedeutung der theologischen Fakultäten für das kirchliche Leben. Bereits am 11. November 1918 lud sie zu Beratungen über die künftige Gestaltung der Thü-

ringischen Landeskirche ein, und am 10. Dezember findet schon die 1. Sitzung der Vorsynode in Jena statt. Ein weiterer Abschnitt S. 31—46 schildert die Auseinandersetzung mit den Thüringischen Staaten über die Scheidung von Staat und Kirche. Die Darlegungen sind für die Kenntnis der verfassungsgeschichtlichen Entwicklung der evangelischen Kirche von höchstem Interesse, zeigen sie doch eine langjährige, sehr verschiedenartige Bindung der einzelnen Kirchen. Der II. Teil S. 46—77 stellt dann die rechtlichen Grundlagen der neuen Kirche dar. R.s Buch weckt das Verlangen, daß auch für die anderen Landeskirchen, auch für die altpreußische, für die man freilich schon auf Bredts Neues Preußisches Kirchenrecht und dessen geplante Fortsetzung verweisen kann, ähnliche historische Darstellungen der Gegenwartsentwicklung uns bald geschenkt werden mögen. Hans Becker, Berlin-Friedenau.

R. H. Grützmachers Buch Kritiker und Neuschöpfer der Religion im 20. Jhd. (Leipzig, Deichert, 1921. 92 S.) bietet eine Übersicht über neuere Religions- und Christentumstheorien, unter denen wir der des Katholiken Scheler, des Anthroposophen Steiner und des Weltreisenden Keyserling begegnen, und gibt damit zugleich einen Beitrag zur Lage des evangelischen Christentums unter den Konfessionen, Religionen und Ersatzreligionen. Neben den Genannten führt Gr. uns L. Zieglers „Gestaltwandel der Götter" vor, Blühers „Aristie des *Jesus*" (phantastisch-naturalistisch-aristokratische Jesusdeutung), Chamberlains „*Mensch* und Gott", Heinr. Scholz' Religionsphilosophie und zuletzt Haucks *Jesus*. Natürlich läßt sich über die Zweckmäßigkeit dieser Auswahl streiten, und überhaupt ist es mißlich, Rezensionen zu rezensieren; Gr. gibt eine Sammlung von Rezensionen; aber so, daß man daraus etwas über die behandelten Schriftsteller lernt. Bisweilen wird allerdings durch seine journalistische Gewandtheit die Schwere der Probleme mehr verdeckt als fühlbar gemacht. Mulert.

Joseph Abs, Indiens Religion. Der Sanatana-Dharma. Eine Darstellung des Hinduismus (Halle der Religionen, herausgegeben von J. Abs. Bd. I). Bonn und Leipzig, Kurt Schröder, 1923. XVII, 234 S. — Diese aus dem Englischen übersetzte Darstellung der indischen Religion gibt kein irgendwie richtiges oder wenigstens kein vollständiges Bild von dieser, sondern stellt nur eine, am Schreibtisch entstandene und sicher wenig verbreitete besondere Auffassung derselben dar. Wie schon der englische Titel: The World's Eternal Religion zeigt, wird der Hinduismus als die ideale Religion aufgefaßt, in der alle anderen enthalten sind, und die sich auch mit der Wissenschaft in vollkommener Übereinstimmung befindet. Der Übersetzer übt an diesen Behauptungen selbst vielfach Kritik und hätte das noch öfter tun sollen, wenigstens dort, wo jene sicher ebenso unhaltbar sind, wie an den von ihm hervorgehobenen Stellen. Seinen eigenen Ausführungen kann ich insofern nicht zustimmen, als er einen christlichen Einfluß auf Ramanuja annimmt, dagegen bei Rabindranath Tagore in Abrede stellt; er versteht sich hier aber schon nach der Herkunft dieses von selbst. Carl Clemen, Bonn.

Einer charakteristischen Gestalt außereuropäischen Christentums gilt das Buch Der Sadhu. Christliche Mystik in einer indischen Seele. Von Streeter und Appassamy, übersetzt von Baltzer. Mit Geleitwort von Erzbischof Söderblom. Gotha, F. A. Perthes A.-G., 1922. 200 S. — Von Sundar Singh, dem rasch auch in Europa bekannt gewordenen Sadhu (heiligem Mann), wurde kürzlich berichtet, er sei, 33jährig, als Missionar in Tibet ermordet worden. Die Nachricht ward widerrufen; so darf man hoffen, daß sein eigentümliches

indisches Christentum ausreifen wird. Das Buch, das, wie mir ein Sachkenner sagt, besser ist als die anderen über S. S. vorliegenden, bietet keine Biographie, sondern ein Bild von S.s Denkweise mit kurzen Stücken aus seinen Reden. Appassamy, der Mitarbeiter des Hauptverfassers Streeter, ist Inder. Die Übersetzung liest sich glatt und macht den Eindruck der Zuverlässigkeit. Das starke religiöse Leben S.s scheint, wie in einigen anderen Fällen, entweder nicht aus solchem seiner unmittelbaren Vorfahren erklärt werden zu können, oder er hat darüber doch merkwürdig wenig gesprochen; Streeter weiß nur mitzuteilen, daß die Eltern Anhänger des Hinduismus gewesen zu sein scheinen. Das Urwüchsige, unserer Kultur Fremde in der Frömmigkeit des Sadhu liegt namentlich in seinen Visionen. Die eine entscheidende Christusvision, die seine Bekehrung zum Christentum bewirkte, hat er als eine Erscheinung, die er mit leiblichen Augen wahrgenommen habe, von andern, die er später hatte, unterschieden, aus Gründen, die allerdings dem, der sich in Religionsgeschichte und Religionspsychologie umblickt, nicht überzeugen werden. Er weiß dann von einer wunderbaren Rettung zu erzählen, die erlebte. Aber auch wenn wir von Menschen der Gegenwart, die uns sehr nahe stehen, verwandte Fälle haben berichten hören, werden wir Bedenken tragen, auf solche Erzählungen den Glauben zu gründen; die Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit soll nicht zu eng mit Erscheinungen verbunden werden, die in die Nähe von Phantastik und Zauber führen. S. S. zeigt hier verständige Zurückhaltung, rät anderen nicht, nach Ekstase zu streben. Von anderen Mystikern unterscheidet er sich dadurch, daß bei ihm nicht die langen Zeiten der Öde das Normale sind und die seligen Stunden selten; bei ihm ist es umgekehrt. Soweit man bei ihm von Theologie sprechen kann, ist auch sie z. T. aus Visionen geschöpft, aber nicht einfach orthodox; die Vorstellung von ewiger Verdammnis ist bei ihm wesentlich ausgeschaltet. Auch die Herausgeber des Buchs stehen ihm nicht unkritisch gegenüber. Wie so mancher Prophet vor ihm, fühlt S. S. sich nicht zum Organisator geeignet, aber gewirkt hat er auf Tausende, und auch wer seine Christusmystik sich nicht aneignen kann, wird doch von ihm lernen können, vom Höchsten weniger in den Abstraktionen unseres Intellekts als in Bildern zu reden. Aus der Fülle der Bildersprache dieses Inders werden viele christliche Prediger und Lehrer sei es Stoffe nehmen, sei es methodisch lernen können. Mulert, Kiel.

Fr. Heiler, Sâdhu Sundar Singh, ein Apostel des Ostens und Westens. München, Ernst Reinhard, 1924. 234 S. — Auf die Propagandaschriften von Schärer und Streeter-Appasamy (s. oben) ist nun Heilers Buch gefolgt. Es handelt sich bei S. S. um einen Seelentypus, der, wenn überhaupt typisch, ungemein schwer historisch und psychologisch zu ergründen ist. H. hat sich dieser Arbeit mit großem Aufwand von Literatur und Anmerkungen, Vergleichen und Zitaten unterzogen. Da er aber bei der Arbeit offensichtlich Partei ist, ist ihm die gelehrte Aufgabe nicht geglückt [1]. „Sundar Singhs Persönlichkeit erweist sich bei näherer Betrachtung als urchristlich-evangelisch, jedoch mit einem Zug zu pietistischer Subjektivität und kirchenlosem Individualismus" (S. 180). Diese Züge schildert H. mit einem Eifer, der gegenüber der Versonnenheit der Gleichnisse des Sâdhu recht europäisch-unruhig, unzufrieden wirkt. „Wer auf die Predigt des Sâdhu wie auf seine intimen ekstatischen Konfessionen lauscht, der ver-

1) Die Kritiklosigkeit H.s bei der Quellenverwertung hat O. Pfister in Zeitschr. f. Missionskunde u. Rel.wiss. 39, 1924, H. 4, S. 1—25, so durchschlagend gezeigt, daß hier darauf verwiesen werden kann.



nimmt allbekannte Motive der indischen Heilsreligion aus alter und neuer Zeit. Und doch ist diese indische Predigt keine andere als die Frohbotschaft, die Paulus und Johannes, Augustinus, Franz v. Assisi und Luther verkünden" (S. 185). Diese Behauptung des Religionshistorikers bleibt in seinem Buch unbewiesen und sehr bestreitbar. Denn alle Zitatenähnlichkeiten und Gedankenvergleiche widerlegen nicht die Tatsache, daß der Sâdhu mit seiner jahrhundertelang indisch geschulten Mentalität das ganze historische Erlebnis des europäischen Christenglaubens in unmittelbare Gestaltung seines asiatischen Bewußtseins reißt und dabei jene zeitlosen Formen der Mystik erzeugt, die nun freilich H. sympathisch sind. — Es war ein guter Grundsatz der älteren Geschichtswissenschaft, daß sie über Lebende keine Bücher schrieb. Dieser Apostel des Ostens tut auch recht, wenn er sich entschließt, hinfüro in seinem Weltteil zu bleiben. Der Westen ist der Apostel nicht wert; sonst würde er nicht den *Friedensmann* Sundar Singh preisen und dabei ungerechte und unhaltbare *Allgemein*kritik üben an ehrlicher und tiefer Frömmigkeit der Deutschen (so z. B. S. 204, 139). Karl Bornhausen, Breslau.

Über die „Theosophie" liegen zwei neuere, tiefer führende Werke vor: L. Johannes Frohnmeyer, Die theosophische Bewegung, ihre Geschichte, Darstellung und Beurteilung (120 S. Stuttgart, 1920, Calwer Vereinsbuchhandlung), und Kurt Leese, Moderne Theosophie. Ein Beitrag zum Verständnis der geistigen Strömungen der Gegenwart (2. völlig umgearbeitete und stark erweiterte Auflage. 232 S. Berlin, 1921, Furche-Verlag). — Frohnmeyer, der Mann der Praxis, von 30jährigem Aufenthalt in Indien her auf Kampf gegen das Außerchristliche eingestellt, verfolgt in seinem auf Grund von drei Vorträgen ausgearbeiteten Buche polemische Zwecke; Leese, dessen Buch in erster Auflage auf 1917 in einem Kriegslazarett vor Ärzten und Schwestern gehaltenen Vorträgen beruhte, will die in Rede stehende Erscheinung von innen heraus verstehen. Er lehnt „gehässige Polemik" so gut wie „ängstliche Apologetik" ab. Fr., der in Indien weilte gerade in der Zeit, in der die theosophische Bewegung begann und ihre kritischen Jahre erlebte, der die Ereignisse sozusagen miterlebt hat, schildert uns das geschichtliche Werden der Theosophie neben ihrem Lehrinhalt; sein Buch ist vor allem bedeutsam durch das historische Material, das es bringt. Ref. gesteht, es in solch lebensvoller Fülle, in Zusammentragung von soviel Einzelheiten noch nie gefunden zu haben. Wenn man weiß, wie gering das geschichtliche Interesse solcher religiösen Neubildungen ist, dann kann man Fr. nur dankbar sein, daß er den historischen Stoff in so reichem Maße beibringt und durch eingehende Literaturangaben die Möglichkeit der Nachprüfung bietet. Leese geht in schwerer systematischer Rüstung einher; er behandelt „Geschichte und Begriff der neueren Theosophie" auf etwas über zwei Oktavseiten. Er lehnt „Zyklenvorträge" und „persönliche Eindrücke" als Quellen ab. Er bezieht sich nur auf Steiners gedruckte Werke, zieht aber daneben Psychologie, religiöse und philosophische Parallelerscheinungen in reicher Fülle heran. Er behandelt zur Hauptsache Steiner allein. Frohnmeyer behandelt die Theosophie unter dem Zeichen des Spiritismus (Blavatsky und Olcott in New York), des Buddhismus (dieselben mit Sinnett in Madras), des Hinduismus (Besant und Leadbeater), des Christentums (Steiner). Die Lehren aller dieser vier Abteilungen werden — und das ist bezüglich Steiners sehr zu bedauern — sehr stark vermischt wiedergegeben; Leese dagegen behandelt unter dem Kennwort „Moderne Theosophie" Steiner so gut wie ausschließlich. Es wäre zu wünschen, daß Steiners Gründung mit einem

eigenen, sie scharf charakterisierenden Namen bezeichnet würde: etwa wie das schon vielfach geschieht, mit „Anthroposophie" oder, wenn man will, „deutsche Theosophie". So wenig wie wir die „Krebsianer" oder „Niehausianer" ohne weiteres mehr als „Irvingianer" bezeichnen, weil sie eben den ganz anders gearteten deutschen Zweig der von England ausgegangenen, nach Irving sich nennenden Richtung bilden, wie wir die deutschen selbständig gewordenen Irvingianer vielmehr als „Neuapostolische" bezeichnen, genau so muß auch Steiners Schule durch einen Sondernamen bezeichnet werden; sonst wird es m. E. ein heilloses Durcheinander geben. — Beide Bücher bieten reichen Stoff und ragen aus der Reihe der großen Literatur über Theosophie, Anthroposophie u. dgl. heraus. In diesem Zusammenhang sei aber noch auf den guten, instruktiven Aufsatz von Otto Eberz über Die beiden Traditionen in der Theosophie (Hochland 17, S. 284—295. 444—457) verwiesen. Stocks, Kaltenkirchen.

Hermann Platz, Geistige Kämpfe im modernen Frankreich. Kempten, Kösel & Pustet, 1922. XIX, 672 S. — Wer seit Jahren die Veröffentlichungen von P. über Frankreich verfolgt, weiß, daß er einer der besten Kenner des religiösen und literarischen Frankreichs ist, und freut sich, seine Arbeiten nun in einem Band gesammelt zu haben, selbst wenn er dabei auf mancherlei Wiederholungen stößt. Es ist nicht zu vermeiden, daß P. in seinen über Jahre verstreuten Aufsätzen von anderem Gesichtspunkt aus auf die gleichen Erscheinungen zurückkommt. Häufig kommt dabei freilich neues Licht zur Erscheinung. Aber man kann dieses schwerwiegende Buch doch nur eine Materialsammlung zu den geistigen Kämpfen im katholischen Frankreich der Gegenwart nennen. Denn es kann wohl nicht anders sein, als daß der Zeitgenosse nur einen Teil der Problematik im Ausland sieht. Seitdem Paul Seippel seine „Deux Frances" 1905 veröffentlichte, hat man sich daran gewöhnt, das Frankreich des 19. Jhds. unter den Kategorien Rouge et Noir zu sehen, eine Methode von verführerischer Einfachheit und Geistreichtum. Wenn nun auch P. diese Auseinandersetzung von katholisch autoritativem und politisch revolutionärem Frankreich ungemein kompliziert und die sich kreuzenden Motive erkennen läßt, so kommt auch er von dem Schema der Duplizität doch nicht los. Die Kämpfe, die er schildert, drehen sich um konservativ-katholische Renaissance und liberal-politische-profane Reaktion. Bei diesen Kämpfen hat bislang der Katholizismus einen hervorragenden Sieg errungen und die Trikolore mit dem Bild der Jungfrau Maria geschmückt. Dieser weltgeschichtliche Verlauf ist nicht zu bezweifeln; aber seine Entstehung ist doch einigermaßen komplizierter als die Auseinandersetzung Katholizismus — Atheismus. — Bedauerlich ist der durchaus konfessionelle Standpunkt des Buches, der in einzelnen Aufsätzen des „Hochlands" selbstverständlich in Rechnung zu stellen ist, aber in einem Gesamtwerk unwissenschaftlich wirkt. In dem Kapitel „Laienschule und Gottesglaube" wird z. B. S. 457 „der Einfluß der liberalen Protestanten" auf vier Seiten geschildert und zwar aus der Mitte des vorigen Jahrhunderts, reichlich uninteressant. Benjamin Constant, der wichtigste protestantische Religionsphilosoph Frankreichs im 19. Jhd., fehlt völlig, auch S. 75, wo er mit Schleiermacher erwähnt werden müßte. Dagegen tritt der französische Protestantismus der Gegenwart in der boshaften Zeichnung von Barrès und Maurras (S. 92 f.) auf oder in einem ganz verwaschenen Kriegszugeständnis von Barrès (S. 172). Und doch ist nicht zu leugnen, daß er in der geistigen Konstellation der „Deux Frances" vor 1914 einen viel erheblicheren Einfluß hatte, als seine numerische Zahl ausmacht (vgl. „Nation und Religion im Frankreich der Gegenwart", ein Straßburger Vortrag von mir 1914, veröffentlicht 1915 in

Preuß. Jahrbücher Bd. 195, Heft 3, S. 385ff.). Die Jugendbewegung um Gaston Riou, die von protestantischer Kritik beeinflußte Philosophie müßte anerkannt werden. Statt dessen bekommt man den Protestantismus oder das Neuchristentum S. 161 in einer Romanverzerrung und S. 414 in der Schilderung eines Protestanten, der den Katholizismus preist, G. Sorels, vorgesetzt. Verschwiegen aber wird, daß diese so verächtlich geschilderte neuprotestantische Bewegung in Frankreich dem Katholizismus 1914 so gefährlich schien, daß sie von ihm mit dem nationalistischen Ruf „Philobochie" des Vaterlandsverrats brutal angeklagt wurde. Der Protestantismus Frankreichs wurde als antinational zum Schweigen gebracht und mußte seine Existenz durch Polemik gegen Deutschland retten. Unter den Protestanten Frankreichs haben sich ebenso herrliche Beispiele des Heldentums gefunden wie unter den zukünftigen kath. Priestern (S. 163ff.). Ich erwähne nur des gefallenen südfranzös. stud. theol. evang. E. Casalis wunderbare Feldbriefe mit ihrem herrlichen frommen Heroismus. Das hat genau so zur Rettung der französischen Seele beigetragen als Ch. Péguys Tod. Während des Krieges ist sowohl in der „Eiche" von Siegmundt-Schulze als auch in den „Evangelischen Wochenbriefen" Deißmanns 1918 von mir aus meinen Beobachtungen in französ. Gefangenschaft über diesen Wandel und Aufstieg Rechenschaft gegeben worden. All' das dort zusammengebrachte Material fehlt bei P. Namen wie Monod, Gounelle, G. Riou kommen überhaupt nicht vor. Riou, „*Aux écoutes* de la France qui vient" 1913 enthält großenteils Material, das auch P. kennt; ich weiß aber nicht, ob er das Buch kennt. Von der protestantisch-theologischen Jugend in Paris, die heute mit fast rührend naiver Geste die Hand der deutschen Studenten zu geistiger Verständigung sucht, ist keine Rede; und doch gehört auch das zur religiösen Erweckung Frankreichs. Bornhausen, Breslau.

Die sogenannte „liturgische Bewegung" der Gegenwart beschränkt sich bekanntlich nicht auf die katholischen Kreise Deutschlands und des Auslandes, sondern dieser katholischen Bewegung läuft eine evangelische bei uns in Deutschland wie in England, in Skandinavien und sonst, parallel, die in manchem sogar aktiver als die katholische zu sein vermag, weil die liturgische Aktivität auf protestantischem Boden trotz allem doch weniger äußere Widerstände zu überwinden hat als innerhalb der katholischen Kirche. Daher protestantischerseits die große Zahl neuer liturgischer Entwürfe in Zeitschriften und Buchform, die auch in die Praxis umgesetzt werden. Deutscherseits denken wir an die Versuche von J. Smends „Evang. Kirchenbuch", 1908/10, an bis hin zu Arper-Zillessen, Altmann-Blümel, Strewe, Rudolf Otto und zahlreichen anderen. Von ausländischen protestantischen neuen Versuchen haben die des schwedischen Kirchenhistorikers Emanuel Linderholm jüngst bei uns Beachtung gefunden, sowohl sein Vorschlag „Der Hauptgottesdienst" (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, als besonders die von Th. Reissinger veranstaltete, von R. Otto ausführlich eingeleitete Übersetzung seines „Svensk Evangeliebok": „Neues Evangelienbuch. Gebete und Bibellesungen" (Gotha, Fr. A. Perthes A.-G., 1924. XXIX, 112 S.). L. ging aus von der gänzlichen Unhaltbarkeit des alten Perikopensystems, das er sehr scharf als „nur ein aus seiner rechten Einfassung und religiösen Umgebung losgerissenes Fragment aus dem frühmittelalterlichen Gottesdienst" charakterisiert, und von der dadurch bedingten Ungeordnetheit unseres Kirchenjahres, dem die einheitliche Idee und der geschlossene Zusammenhang fehle. L. gruppiert nun um die Zentralidee des Reiches Gottes (dessen Offenbarung, Ordnung und Vollendung) in neuer Ordnung das Wesentliche und Bleibende der Schrift AT. und NT., dem er im Laufe des Kirchen-

jahres möglichst vollständigen und vollhaltigen Ausdruck gegeben wissen will. Daß ihm dies — trotz gewisser noch vorhandener Mängel, vor allem der Gebete in sprachlicher Hinsicht, — gelungen ist, zeigt die Anerkennung, die seine neue Agende gefunden hat. Vgl. z. B. Rud. Otto im Geleitwort, in Christl. Welt 1923, S. 282ff. und Theol. Bll. 1923, S. 133ff; Mensching und Zillessen in Monatsschr. f. Gottesdst. u. k. Kunst 1924, S. 65ff.; Katz, ThLz. 1924, S. 334f. Ohne Frage haben wir in dieser Agende ein typisches und wertvolles Produkt der gegenwärtigen liturgischen Bewegung zu sehen. Zscharnack.

R. S. Sleigh, The Sufficiency of Christianity. An enquiry concerning the nature and the modern possibilities of the Christian religion, with special reference to the religious philosophy of Dr. Ernst Troeltsch. With an introduction of Prof. W. Fulton. London, James Clarke, 1923. 255 S. — Die bedeutenden systematischen Theologen Deutschlands haben das Schicksal, mehr vom Ausland geschätzt und verstanden zu werden als von der deutschen Wissenschaft, die in unproduktiver Polemik gegen sie verharrt. Wilhelm Herrmann ist zuerst 1905 eine Monographie von dem französischen Professor M. Goguel gewidmet worden; dann hat der jetzige Pfarrer in Groningen J. C. Roose 1914 über „De Theologie van W. Herrmann“ geschrieben. Ebenso liegt der Fall bei Ernst Troeltsch, dem nach dem Franzosen E. Vermeil (ZKG. NF. 5, S. 158) nun der Schotte R. S. Sleigh eine umfassende und unparteiliche Untersuchung gewidmet hat. Sl. versteht es, Troeltschs Religionsphilosophie nach allen ihren Richtungen mit der religiösen Geisteswelt Englands und Amerikas in Beziehung zu setzen. Auffassungen, die in deutschem Kirchenleben großen Widerstand fanden, werden hier in Vergleich zu anglo-amerikanischer Literatur klar. Parallelen zeigen sich zu dem bedeutenden baptistischen Systematiker Foster, der, im Weltkrieg verstorben, außer von Wobbermin und Troeltsch in Deutschland wohl überhaupt nicht gekannt wurde (seine Bücher sind vorhanden in der Theologischen Amerika-Bibliothek in Breslau). Auch W. A. Brown und Mc. Giffert von New York, C. D. Macintosh von New-Haven (Yale), der sich mit Tr. beschäftigt hat, kommen zu Wort. Sl. weiß Tr.s Auffassung von Glaubensgewißheit gegen C. D. Macintosh gut zu verteidigen (S. 197ff.), da er als echter Schotte ein ungemein sicheres Gefühl für die Frömmigkeit Tr.s hat und daher nicht an dessen rationalistischer Formgebung hängen bleibt (S. 94f.). Gerade daraus aber geht mir die sachliche Verwandtschaft von Tr.s Denken mit dem englisch-amerikanischen Kulturkreis hervor. Tr.s breites Wissen hatte eine Fülle von Wurzeln in außerdeutschen Religionsboden gesenkt —, Recht und Pflicht des großen Geschichtsphilosophen. Man wußte das in der deutschen Wissenschaft und sprach von Abhängigkeit vom Ausland; Sl. betont im Gegenteil eine neue und wichtige Ausarbeitung religiöser Gedanken durch Tr., die in Ähnlichkeit und Gegensatz eine bedeutsame Bereicherung auch für die anglo-amerikanische Geisteswelt darstellen. Kein Zweifel, daß philosophisch dabei Hegel die Brücke ist, die Tr. zu dem modernen England führt, während sie in Deutschland abgebrochen war; theologisch ist Calvin der Mittler. Aber Tr. ist gegenüber den calvinistischen Tendenzen nicht unkritisch geblieben; und bezeichnend ist, daß Sl. Tr.s Widerstand gegen die calvinistische Reich-Gottes-Verwirklichung auf Erden in seiner Darstellung und Widerlegung der religiös-sozialen Theorien des Prof. Paterson und Pringle Pattison (S. 220f.) aufnimmt und vertieft. Ebenso bedeutsam scheint mir Sl.s unbedingtes Einstehen für die Säkularisation des Religionsgeistes und die Unmöglichkeit einer Rückrevidierung dieses Prozesses zugunsten mittelalterlicher Autorität und romantischer Katholizität, wie die deutsche Gegenwart sie beliebt (S. 240).

Der Verfasser hat Anspruch darauf, sein Buch nicht nur als eine Monographie über Tr. aufgenommen zu sehen. Denn es kommt in ihm das Problem der Geltung der christlichen Religion im englisch-amerikanischen Protestantismus zu einer uns Deutschen sehr wichtigen Darstellung; wir haben kein Buch, das die aus den internationalen Zusammenhängen herausgeworfene deutsche Religionsphilosophie so rücksichtsvoll und anerkennend in den englischen Kulturkreis zurückführte. Die Hauptmasse des Buchs sammelt sich um folgende Fragen: die geschichtsphilosophische Methode; religiöse Erkenntnis; Wesen des Christentums; Religion und Ethik; Christliche Gewißheit. In diesen Abschnitten sind Tr.s teilweise noch unentwickelte Gedanken mit einem hohen Maß von Verständnis und Einfühlung weitergeführt und systematisch abgerundet, — ein Geschäft, das Tr. selbst nicht liebte und wohl nie getan hätte. Da Sl. lange in Heidelberg studiert hat und offenbar, ähnlich wie Baron v. Hügel, mit Tr. vertraut war (vgl. z. B. S. 42 ff.), kommt seiner Auffassung von Tr.s Gesamtwerk besonderer Wert zu. Ich hebe mehreres hervor.

Zunächst erscheint mir verdienstvoll, daß Sl. die Apriorität der Religion bei Tr. als ein Prinzip historischer Erkenntnistheorie erkennt und durchführt. Der Vernunftgrund der Religion, ihre Objektivität, liegt nicht in der Psychologie, sondern in der Geschichte. Daß durch diese Auffassung das Geschichtsverständnis zunächst erschwert wird, spricht nicht wider diese Erkenntnis. Vielmehr müssen die Historiker die psychologische Geschichtsbegründung aufgeben, wenn sie als falsch erkannt ist. Das ist sie seit Kant. Und trotzdem hat Hegel wieder auf sie gebaut. Tr.s Geschichtsphilosophie muß dabei als die Möglichkeit eines Auswegs anerkannt und weitergeführt werden (Vgl. Sleigh S. 73—89, 102; K. Bornhausen über Histor. Apriori bei Troeltsch, in Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1923, S. 204 ff.). — Der Gedankengang, den Sl. um Th.s Ethik sammelt, ist wertvoll durch die Betonung der Verschiedenheit der Ethik Jesu und der des modernen Menschen, Kants. Tr. hat diesen Gedanken als Kulturethiker besonders geliebt, hat von ihm aus Herrmann und Ritschl kritisiert, und Sl. folgt ihm darin (S. 138, 144, 146 f.). Ich fürchte, daß dieser Gedanke in seiner Verallgemeinerung falsch wird. Denn in den sittlichen Grundsätzen gehören Jesus und Kant, Herrmann und Troeltsch zusammen (S. 148); einer baut auf dem anderen auf, tut am ethischen Gedanken sein schöpferisches Teil. Und so gehören sie zusammen (vgl. K. Bornhausen, Vom christlichen Sinn des deutschen Idealismus. Friedr. Andr. Perthes A.-G., Gotha, 1924, S. 32 ff. 35 f.). Was Troeltsch mit Recht in der Ethik ablehnt, ist Entwicklung und Fortschritt (S. 183, 185, 219). Darin stehen die idealistische Ethik und Religion doch einheitlich zusammen, daß allerdings auch Kants Ethik keine Entwicklung oder gar ein Fortschritt der Ethik Jesu sei, wenn sie auch trotzdem den gleichen sittlichen Ursprung haben. Von dieser Kontingenz können wir nicht lassen. — Endlich bedarf die Frage des Sozialismus bei Tr. noch einiger Aufklärung. Sl. schildert eine scharf antisozialistische Gedankenreihe Tr.s, läßt aber dabei unerörtert, daß Tr. nur gegen die materialistische, sozialdemokratische Weltanschauung Stellung nimmt (S. 161). Ich kann bei Tr. keine Sympathie für den Kapitalismus gegen den Sozialismus finden. Vielmehr sucht er eine soziale Gemeinschaftsform, die die niedere wirtschaftlich-politische Gemeinschaft überbaut. Diese soziale Gemeinde ist die religiös-moralische, die Sl. S. 241 im Sinne Tr.s beschreibt. Daher glaube ich, daß auch in der Frage des Sozialismus kein Gegensatz zwischen Tr.s und Sl.s Auffassung der ethisch-religiösen Sozialaufgaben ist. K. Bornhausen.

Druck von Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha

Untersuchungen

Studien zu den alten Petrusakten

Von **Carl Schmidt**, Berlin

Die vorliegende Abhandlung hatte ich bereits vor 20 Jahren gleich nach dem Erscheinen des zweiten Bandes des Handbuches der Neutestamentlichen Apokryphen (herausg. von Ed. Hennecke) niedergeschrieben, um zu den Ausführungen von Gerhard Ficker über die Petrusakten ebd. S. 396 ff. Stellung zu nehmen. Ich hatte aber von einer Veröffentlichung abgesehen, da ich der Hoffnung lebte, daß nach dem Satze: dies diem docet vielleicht neues Material auftauchen würde, das die zwischen uns beiden bestehenden Differenzen nach dieser oder jener Seite hin aus der Welt schaffen könnte. Es handelt sich dabei nicht allein um einzelne diskutierbare Fragen, speziell um die Zugehörigkeit der von mir veröffentlichten koptischen *πρᾶξις Πέτρου* zu den alten Petrusakten [1], sondern um die literarisch-kritische Methode überhaupt, wie sie bei diesen Untersuchungen anzuwenden sei. Jetzt sind die Petrusakten, resp. die Actus Vercellenses, von demselben Autor in der soeben erschienenen zweiten Auflage der Neutestamentlichen Apokryphen von neuem bearbeitet worden. Aber ich bin, wie ich offen gestehen muß, durch das Dargebotene schwer enttäuscht worden. Denn F. hat nicht nur die koptische Erzählung von der paralytischen Tochter des Petrus seinen Lesern vorenthalten, d. h. sie nicht wieder abgedruckt, obwohl ihm nicht unbekannt war, daß ihre Zugehörigkeit zu den Petrusakten von vielen anderen Gelehrten, die sich mit diesem Thema beschäftigt haben, anerkannt ist; sondern er hat auch Thesen über die Quellen und den Umfang der alten Akten aufgestellt, die m. E. einen beklagenswerten Rückschritt gegenüber dem common sense der Ge-

1) Die alten Petrusakten (TU., NF. IX, 1, 1903).

lehrten bezeichnen. Freilich scheinen die tiefgründigen Untersuchungen von J. Flamion, Les Actes Apocryphes de Pierre [1], keinen großen Eindruck gemacht zu haben, um seine Thesen zu erschüttern. Daran hätte sich sicherlich nichts geändert, wenn ihm die Sonderausgabe von L. Vouaux, Les Actes de Pierre (Paris 1922, in der großen Publikation der Apocryphes du Nouveau Testament, herausg. von J. Bousquet und E. Amann) zur Hand gewesen wäre.

Um nun eine Verdunkelung der bisher gewonnenen Erkenntnisse zu verhindern, halte ich es für dringend notwendig, zwei Probleme von neuem zur Diskussion zu stellen. Sie betreffen 1. die Zugehörigkeit der koptischen *πρᾶξις* zu den alten *πράξεις Πέτρου* und 2. die Komposition und den Umfang der letzteren. Beide Fragen stehen aufs engste miteinander in Verbindung.

I. Die Erzählung von der paralytischen Tochter des *Petrus*

Ich beginne mit dem ersten Punkte. In der von mir aus der koptischen Papyrushandschrift (P. 8502 des ägyptischen Museums in Berlin) edierten *πρᾶξις Πέτρου* handelt es sich um eine Episode aus dem Leben des Apostels Petrus, die speziell seine eigene Tochter betrifft, die in seinem Hause von Paralyse gelähmt daliegt. Dies veranlaßt einen Ungenannten, die Frage an Petrus zu richten, weshalb er, der doch so viele Heilungswunder vollbracht, nicht diese Unglückliche von ihrem Leiden befreie. Dadurch wird Petrus seinerseits bewogen, die Ursache ihres Leidens zu erzählen. Danach führt sich ihr Leiden nicht zurück auf ein natürliches körperliches Gebrechen, sondern auf eine göttliche Fügung. Schon am Tage ihrer Geburt ist dem Vater ein Gesicht des Herrn zuteil geworden, daß sie eine große Heimsuchung vielen Seelen bilden würde, wenn ihr Körper gesund bleiben würde. Petrus nimmt zunächst das Traumgesicht nicht ernst. Aber schon im Alter von 10 Jahren erregt das Mädchen wegen seiner Schönheit viele Liebhaber, und ein Reicher, namens Ptolemaeus, der die Jungfrau im Bade erblickt hat, wird so von leidenschaftlicher Begierde erfüllt, daß er, nachdem er verschiedentlich von der Mutter abgewiesen ist, den Plan faßt, sie heimlich zu entführen. Aber er kann sich nicht in den Besitz der Entführten

1) In der Revue d'histoire ecclésiastique, Löwen IX (1908), p. 233ff. 465ff.; X (1909), p. 5ff. 245ff.; XI (1910), p. 5ff. 223ff. 447ff. 675ff.; XII (1911), p. 209ff. 437ff.



setzen; denn sie wird, als der Vater von dem Raube erfährt, auf dessen Bitte zu dem Herrn[1] von Paralyse befallen und wird infolgedessen von den Dienern des Ptolemaeus zu den Eltern zurückgebracht. Diese sind beim Anblick ihrer Tochter keineswegs von Entsetzen erfüllt, vielmehr nehmen sie sie bei sich auf, indem sie den Herrn lobpreisen, daß er seine Dienerin vor Befleckung und Schändung bewahrt hat. Ptolemaeus, der infolge der vielen vergossenen Tränen ob des Verlustes der von ihm so heiß Begehrten blind geworden war und sogar seinem Leben durch Erhängen ein Ende machen will, wird in einer besonderen Vision vom Herrn verständigt, daß Gott die Weiber nicht zur sinnlichen Befriedigung der Männer geschaffen habe; er als Christ dürfe eine Jungfrau nicht beflecken, vielmehr solle er sie als Schwester betrachten. Ptolemaeus läßt sich in das Haus des Petrus führen und wird wieder sehend, nicht nur mit den leiblichen Augen, sondern auch mit den Augen der Seele. Im Glauben an den Herrn scheidet er später aus der Welt und vermacht im Testament der Tochter ein Stück Acker aus Dank dafür, daß er durch sie den wahren christlichen Glauben wie die Gesundheit erlangt hatte. Petrus verwaltet den Acker, verkauft ihn und verteilt den Erlös unter die Armen.

Vor der Erzählung des Petrus hören wir noch, daß er seine Tochter, um die Allmacht seines Gottes zu erweisen, von ihrem Leiden heilt, aber bald darauf wieder von der Paralyse befallen läßt.

Als Ort der Erzählung ist eine Stadt gedacht, in der Petrus ein eigenes Haus besitzt, in welchem er zusammen mit Frau und Tochter wohnt. Welches der Name der Stadt gewesen ist, geht aus dem kurzen Stück nicht hervor, da dieses ja nur eine kleine Episode aus einem größeren Werke bildete, das die Person des Apostels Petrus zum Gegenstand hatte. Wohl aber können wir noch den Titel des Werkes feststellen. Denn die Unterschrift lautet in der koptischen Übersetzung tepraxis m̄petros; das entspricht einer griechischen Vorlage *πρᾶξις Πέτρου*. Das vollständige Werk, aus dem unsere Erzählung entnommen ist, trug also den Titel *πράξεις Πέτρου* und war in einzelne Abschnitte (*πράξεις*) zerlegt, und zwar nicht von dem ursprünglichen Verfasser, sondern von einem späteren Abschreiber für die Leser, wie es auch bei

1) Hier ist der Sinn nach der Angabe von Augustin (s. u.) ergänzt.

den Acta Thomae und Acta Philippi geschehen ist[1]. Von *πράξεις Πέτρου* resp. Actus Petri hören wir sehr häufig in der altchristlichen Literatur, und daher ist es m. E. die nächstliegende Annahme: mit der koptischen *πρᾶξις* ist uns ein Stück der alten Petrusakten geschenkt. Diese Annahme erhält noch weitere Unterstützung durch die handschriftliche Überlieferung; denn die koptische *πρᾶξις* steht am Schlusse eines Papyruskodex, der sonst nur altgnostische Originaldenkmäler in koptischer Übersetzung enthält. Dabei werden wir an die zahlreichen Nachrichten der Kirchenväter erinnert, die auf den weit verbreiteten Gebrauch von apokryphen Apostelakten in den Kreisen der Gnostiker und Manichäer hinweisen, ja die Entstehung dieser ganzen Literaturgattung auf die bösen Häretiker zurückführen; sie haben bekanntlich Lipsius in seinem großen Werke über die apokryphen Apostelgeschichten zu ganz irrigen Thesen verführt und können leider auch heute noch nur zum Teil als überwunden gelten, da man immer noch nach gnostischen Gedanken fahndet. Ein Liebhaber gnostischer Literatur hat also ein besonderes Gefallen an der Erzählung von der Petrustochter gefunden und diese seinen Lesern nicht vorenthalten zu sollen geglaubt, um aut diese Weise die sonst unbenutzten Blätter des Kodex aufs beste auszunutzen. Jedenfalls steht dieser Text über jeden Verdacht erhaben da, aus irgendwelcher kirchlich-orthodoxen Abzweckung heraus bearbeitet zu sein.

Nun gelten die im Kodex Vercellensis[2] (s. VII) enthaltenen Petruserzählungen in altlateinischer Übersetzung, der das Martyrium des Petrus im griechischen Original aus dem Patmos- und Athos-Kodex zur Seite tritt, allgemein als die im wesentlichen treue Überlieferung der von Euseb. h. e. III 3, 2 aufgeführten *πράξεις Πέτρου*. Dem stimmt auch Ficker zu, wenn er schreibt (Handb. II, S. 399): „Die Treue der lateinischen Übersetzung ziehe ich im allgemeinen nicht in Zweifel. Allerdings lehrt eine Vergleichung des lateinischen Textes mit dem griechischen, soweit er erhalten geblieben ist, daß

1) Ähnlich waren die Paulusakten innerhalb der handschriftlichen Überlieferung in einzelne Episoden zerlegt, und das von Grenfell und Hunt entdeckte Stück der alten Johannesakten Oxyrhynchus Papyri (1908) VI, 15 zeigt dieselbe Manier.

2) Ich benutze die Ausgabe von Lipsius, Acta apostolorum apocrypha I, p. 45ff. (Leipz. 1891).



der Übersetzer manches verändert, vieles mißverstanden hat. ... Vorsicht ist also geboten; aber erhebliche Änderungen hat er sich nicht erlaubt und von erheblichen Zusätzen kann nicht die Rede sein." Eine andere Frage ist die, ob der Kod. Verc. die vollständigen Petrusakten bietet oder nicht. Denn wäre das erstere der Fall, wäre die Zugehörigkeit der kopt. *πρᾶξις* zu den Petrusakten ausgeschlossen. Wenigstens finden wir sie in dem Kod. Verc. nicht. Es bliebe in diesem Falle nur der Ausweg übrig, der jetzige Text wäre aus Verstümmelungen entstanden, oder der ursprüngliche Bestand der A. V. hätte beim Gebrauch durch die Häretiker Erweiterungen erfahren. Aber bevor ich diese Hypothesen weiter beleuchte, möchte ich auf die frappanten Übereinstimmungen in Gedanken und Sprache aufmerksam machen, die zwischen unserem kopt. Fragment und dem Text der Act. Verc. bestehen. Ich hatte diese in meiner früheren Arbeit S. 23 f. hervorgehoben, muß aber noch einmal auf sie zurückkommen.

1. Die kopt. Erzählung beginnt in griechischer Rückübersetzung mit den Worten: *τῇ δὲ μιᾷ τοῦ σαββάτου* (resp. *τῶν σαββάτων*), *ἥτις ἐστὶν ἡ κυριακή*. Nach den A. V. tritt Petrus in Rom am Sonntag auf: prima autem sabbatorum multitudine conveniente Petrum videndi causa [1] (p. 53, 18 ed. Lips.); er will die Witwen „die dominico" besuchen (p. 79, 8) und predigt den Brüdern *κυριακῆς οὔσης ὁμιλοῦντος τοῦ Πέτρου τοῖς ἀδελφοῖς* = dominica autem die alloquente Petro fratribus (p. 79, 16).

2. Nach der kopt. Erzählung werden viele Kranke zu Petrus gebracht, damit er sie heile, und zugleich wird erwähnt, daß er viele Blinde sehend gemacht und die Tauben hörend und die Lahmen gehend und habe den Schwachen geholfen. In den A. V. lesen wir p. 80, 15 f.:

ἔφερον δὲ καὶ τοὺς κάμνοντας πρὸς αὐτὸν ἐν τῷ σαββάτῳ, δεόμενοι ὅπως ἀνασφάλωσιν τῶν νόσων. καὶ ἰῶντο πολλοὶ παραλυτικοὶ καὶ ποδαγρικοὶ καὶ ἡμιτριταῖοι καὶ τεταρτίζοντες etc.

3. Eine große Rolle spielen die Visionen. In dem kleinen kopt. Texte werden zwei Fälle angeführt: 1. erscheint der Herr dem Petrus in einem *ὅραμα*, und 2. empfängt der erblindete Ptolemaeus eine Stimme des Herrn vom Himmel. In den A. V. sind Visionen

1) Man beachte das *δὲ* im Kopt. und das autem im Latein., und man erkennt, daß das kopt. Stück aus einem größeren Ganzen herausgehoben ist.



und himmlische Stimmen ständige Vehikel der Erzählung (vgl. p. 45, 9; 46, 6; 49, 23; 50, 15; 51, 31; 52, 17; 62, 20; 63, 11; 70, 6; 77, 24; 88, 5). Interessant ist die Erleuchtung des Gemaches bei der Heilung der drei blinden Witwen, p. 68, 31: refulsit triclinium in quo erant tamquam cum scoruscat. Ebenso sieht der erblindete Ptolemaeus im Schlafgemach ein großes Licht, das das ganze Haus erleuchtet.

4. Unter den Krankheiten werden *παραλυτικοί* angeführt (p. 80, 17). Von der Tochter der Petrus heißt es: „wir fanden das Mädchen, daß die eine Seite seines Körpers von seinen Zehen bis zu seinem Kopfe paralytisch und verdorrt war". In ähnlichen Ausdrücken wird die Paralyse der Rufina beschrieben p. 46, 25: „Et confestim Rufina a sinistra parte a capite usque ad ungues pedum contorminata cecidit" [1].

5. Nach den A. V. ist die Askese das urchristliche Sittlichkeitsideal. Der *λόγος τῆς ἁγνείας* aus dem Munde des Petrus macht auf die Konkubinen des römischen Präfekten Agrippa solchen Eindruck, daß sie beschließen *ἁγναὶ τῆς Ἀγρίππα κοίτης διαμεῖναι* resp. *μὴ κοινωνεῖν*. Diese geschlechtliche Abstinenz verbreitet sich noch auf weitere Kreise nach p. 86, 8:

πολλαὶ δὲ καὶ ἄλλαι γυναῖκες τοῦ λόγου τῆς ἁγνείας ἐρασθεῖσαι τῶν ἀνδρῶν ἐχωρίζοντο καὶ ἄνδρες τῶν ἰδίων γυναικῶν τὰς κοίτας ἐχώριζον διὰ τὸ σεμνῶς καὶ ἁγνῶς θέλειν αὐτοὺς θεοσεβεῖν.

Diese Predigt von der Enthaltsamkeit ist im Grunde das Leitmotiv in der Erzählung von der Petrustochter. Dort die auf eigenem Willensentschluß beruhende geschlechtliche Askese verheirateter Männer und Frauen, hier die durch göttliches Eingreifen bewirkte Erhaltung der Jungfräulichkeit eines unschuldigen Mädchens. Dazu die Belehrung an Ptolemaeus:

---

1) Ficker will diese Parallele nicht gelten lassen, da es sich bei der Rufina um eine Strafe handle; dasselbe bemerkt Vouaux, p. 224, Anm. 4: Il est certain, qu'il y a là dans les expressions une ressemblance assez frappante. Il faut remarquer cependant que la situation est toute differente: la maladie qui tombe soudainement sur Rufine est la punition d'une faute. Ob es sich um eine Strafe handelt oder nicht, ist m. E. ganz irrelevant, die Hauptsache ist doch die übereinstimmende Beschreibung der Krankheit, aber auch das Leiden der Petrustochter ist für sie resp. Ptolemaeus eine Strafe, vor allem soll in beiden Fällen der geschlechtliche Verkehr verhindert werden.



„Die Gefäße hat Gott nicht gegeben zum Verderben und zur Schändung; dir selbst vielmehr geziemt es nicht, wie du an mich geglaubt hast, meine Jungfrau zu beflecken, welche du als deine Schwester erkennen wirst, als ob ich euch beiden ein Geist geworden bin."

Deshalb preisen auch die Eltern den Herrn, „der seine Dienerin vor Befleckung und Schändung bewahrt hat".

6. In den A. V. lesen wir bei der Taufe des Theon p. 51, 3: et accepit panem Petrus et gratias egit domino, qui eum dignatus fuisset sancto ministerio suo und wird diese Handlung als eucharistia p. 51, 8 bezeichnet. Fast dieselben Ausdrücke gebraucht der Verfasser der *πρᾶξις* am Schluß der Erzählung: „und preisend den Namen des Herrn Christi gab er ihnen allen von dem Brot, und als er es zerteilt hatte, stand er auf und ging in sein Haus". Ohne Zweifel handelt es sich bei dem Brotbrechen um die Feier der Eucharistie, zumal die Anwesenden als Christen gedacht sind. Das wird noch deutlicher durch die Beschreibung in A. V. p. 46, 12: obtulerunt autem sacrificium Paulo pane et aqua, ut oratione facta unicuique daret (vgl. eucharistiam p. 46, 14 und dei eucharistiam p. 46, 17).

7. In der *πρᾶξις* ist von den Augen des Fleisches und den Augen der Seele die Rede, als der erblindete Ptolemaeus seine Sehkraft wieder erlangt hat. Mit Recht bemerkt Vouaux p. 226 Anm. 4: Les Actes insisteront longuement sur cette distinction entre les yeux du corps et ceux de l'âme à propos de la guérison des veuves aveugles c. XXI [1].

8. Charakteristisch für die A. V. ist die intensive Barmherzigkeit Gottes nicht nur für die Sünden aus der vorchristlichen Zeit, sondern auch für die groben Sünden nach der Bekehrung, wie Hurerei, Abfall. Das Einzige, was als Gegenleistung vom Menschen verlangt wird, ist aufrichtige Reue [2]. Dieselbe Güte Gottes erblicken wir in dem Schicksal des Ptolemaeus, der, nachdem er in sich gegangen, wieder in der Kraft Jesu Christi sehend wird. Und Petri Worte lauten am Schluß:

„Wisse nun, o Diener Christi Jesu, daß Gott die Seinen regiert (?) und einem jeden das Gute bereitet, wir dagegen denken, daß Gott uns

1) Vgl. dazu den griech. Text in der Aberkiosvita bei Nissen, ZNW., Bd. 9, 1908, S. 198: *βλέπετε αὐτὸν τοῖς τῆς καρδίας ὀφθαλμοῖς. καὶ ἐὰν ταῦτα ὑμῶν αἰσθητὰ ὄμματα κλεισθήσονται* etc.

2) Über die misericordia, bonitas und gratia dei in den A. V. vgl. die Ausführungen von Vouaux, p. 75ff.



vergessen hat. Jetzt nun, ihr Brüder, laßt uns trauern, wachsam sein und beten, so wird die Güte Gottes auf uns blicken, und wir warten auf sie."

Vor allem, Gott allein weiß, was dem Menschen dienlich *ist*. Dieses Schlagwort *τοῦτο συμφέρει αὐτῇ* finden wir zweimal in *der* *πρᾶξις* und ebenso A. V. p. 45, 7: petens a domino quod aptum sibi esset.

9. Auch die theologischen Anschauungen über Gott und Christus bewegen sich in beiden Texten auf der gleichen Linie; s. die Bemerkungen in meinen Petrusakten, S. 24.

Nun sind nicht alle hier angeführten Punkte in demselben Grade beweiskräftig; denn diese Berührungspunkte können auch auf andere Apostelakten ausgedehnt werden. Aber in ihrer Totalität drängen sie doch die Überzeugung auf, daß die kleine *πρᾶξις* in irgend welcher Beziehung zu einer romanhaften Darstellung des Lebens des Petrus stehen muß, und das können nur die alten *πράξεις Πέτρου sein*, wie sie uns in den A. V. vorliegen. Diese meine These von der Zugehörigkeit zu den alten *πράξεις* ist von den meisten Kritikern anerkannt worden [1]. Auch Flamion rechnet das koptische Stück dazu (vgl. Rev. d'hist. ecclés., IX, 1908, p. 244) und Vouaux l. c. p. 37 schreibt: Il n'est donc guère possible de douter que le fragment copte appartienne vraiment à l'œuvre primitive. Demgegenüber beharrt Ficker bei seiner ablehnenden Haltung. Seine Hauptgründe sind folgende: 1. Die Bezeichnung *πρᾶξις Πέτρου* allein genüge nicht, sie als Stück der alten Petrusakten anzusehen. — 2. Gegen die Zugehörigkeit spreche die Komposition der alten Petrusakten, da diese als erster Teil weiter nichts voraussetzen als die kanonische AG. Ein in Jerusalem spielender erster Teil habe daher nie existiert. — 3. Die Zeugnisse der Kirchenschriftsteller über die paralytische Tochter des Petrus könnten nicht für die Zugehörigkeit zu den A. V. angeführt werden, höchstens ließen sie auf eine andere Form der alten Akten schließen. — 4. Die A. V. zeigten deutlich eine enkratitische Tendenz. Die Erzählung von der Petrustochter ebenso wie die Erzählung von der Tochter des Gärtners — wir werden letztere weiter unten kennen lernen — wolle nur

1) Histor. Jahrb. 1903, S. 136; Theol. Literaturztg. 1903, S. 352; Revue critique d'histoire et de littérature 1903, S. 469; Journal of theolog. Studies 1904, S. 293; Revue biblique 1904, S. 305; Révue d'histoire ecclésiastique 1904, S. 820.



den Satz belegen, daß das, was wir als Übel ansehen, oft nur scheinbar ein solches ist und oft nur dazu dient, größeres Unglück zu verhüten (NTl. Apokr.[2] S. 228. 230).

Um mit dem letzten Punkt zu beginnen, so ist es mir schier unbegreiflich, wie F. den enkratitischen Charakter der *πρᾶξις* ableugnen und eine so frostige Tendenz in die Erzählung hineinlegen kann. Denn es handelt sich gar nicht um ein Übel, sondern um die Bewahrung der Jungfräulichkeit einer jungen Christin. Lieber Tod oder körperliches Gebrechen als Heirat, das will Petrus an dem lebendigen Beispiel seinen Zuhörern zur Richtschnur ihres Lebens geben. Richtig bemerkt Vouaux l. c. p. 225, Anm. 1: C'est-à-dire d'avoir sauvegardé la virginité de la jeune fille, c'est en quelques mots la leçon de toute l'épisode. Also nach dieser Richtung stimmt die *πρᾶξις* aufs beste mit den A. V. überein.

Doch noch wichtiger, ja geradezu ausschlaggebend sind die Zeugnisse der Kirchenschriftsteller.

Nach F. finden wir die älteste Erwähnung der paralytischen Tochter des Petrus in den Acta Philippi c. 142 (ed. Bonnet p. 81) und zwar in doppelter Fassung. Philippus erinnert nämlich vom Kreuze herab den Bartholomaeus an das Wort des Herrn Matth. 5, 28 und führt als Beleg dafür das Verhalten des Petrus an:

καὶ διὰ τοῦτο ὁ ἀδελφὸς ἡμῶν Πέτρος ἔφυγεν ἀπὸ παντὸς τόπου ἐν ᾧ ὑπῆρχεν γυνή. ἔτι δὲ καὶ σκάνδαλον εἶχεν διὰ τὴν ἰδίαν θυγατέρα καὶ ηὔξατο πρὸς κύριον καὶ ἐγένετο ἐν παραλύσει τῆς πλευρᾶς αὐτῆς διὰ τὸ μὴ ἀπατηθῆναι αὐτήν.

In der zweiten Fassung lautet der Satz:

καὶ ὁ κορυφαῖος δὲ Πέτρος ἔφυγεν ἀπὸ προσώπου γυναικός. τὴν γὰρ θυγατέρα αὐτοῦ εὔοπτον οὖσαν καὶ ἤδη + γεγενῆσθαι + ἐπὶ τῇ εὐμορφίᾳ αὐτὸς ηὔξατο καὶ ἐγένετο ἐν παραλύσει ἡ θυγάτηρ αὐτοῦ.

Wir haben ja nur ein kurzes Referat vor uns. Aber auch dieses zeigt die enge Berührung mit der koptischen Erzählung, als in der einen Fassung die *εὐμορφία* der Tochter wie in der *πρᾶξις* hervorgehoben wird und in der andern Fassung von dem *σκάνδαλον* die Rede ist, welches der Apostel um seiner Tochter willen erleidet, während in der *πρᾶξις* es heißt, daß durch sie vielen ein Ärgernis bereitet wurde. Beide Fassungen stimmen darin überein, daß auf das Gebet des Apostels zum Herrn seine Tochter von der Paralyse befallen wurde, —



ein Vorgang, der auf dem in der koptischen Überlieferung ausgefallenen Blatte geschildert sein muß. Von dieser engen Beziehung will F. absolut nichts wissen; er schreibt Hdb. II, S. 401: „Die Verschiedenheit zwischen der Notiz der Acta Philippi über die Petrustochter und der koptischen Erzählung ist so stark, daß mir die Abhängigkeit jener von dieser schwierig erscheint. Daß die Bitte des Petrus in der koptischen Erzählung gerade fehlt, ist ein unglücklicher Zufall; aber die Begründung der Bitte ist uns erhalten. Hier wird vielen durch das Mädchen Ärgernis bereitet, d. h. sie verlieben sich in sie wegen ihrer Schönheit. Dort heißt es von Petrus, daß der eigentliche Grund für das *σκάνδαλον ἔχειν* wegen seiner Tochter seine Abneigung gegen das weibliche Geschlecht, d. h. die Abneigung gegen die Ehe war. Er glaubt, daß sie noch getäuscht werden könne; daß sie, wie aus den Folgenden hervorgeht, noch Gefallen daran finden könne, wie Eva nach *einer* Frucht, die ihr nicht zuträglich sei, die Hand auszustrecken. Um dies unmöglich zu machen, betet er zu Gott. In der koptischen Erzählung aber geschieht dies, um die der Keuschheit geweihte Jungfrau vor Befleckung zu bewahren. Man kann kaum annehmen, daß der Verfasser der Acta Philippi sich in seiner Weise ausgedrückt haben würde, wenn er unsere Erzählung in dieser Form gekannt hätte. Dagegen läßt sich die koptische Erzählung als eine phantastische Ausschmückung der Worte der Acta Philippi begreifen". Da hat F. aus reiner Skepsis das wirkliche Abhängigkeitsverhältnis auf den Kopf gestellt; außerdem hat er die beiden Fassungen durcheinander geworfen. Die erste Fassung besagt, daß Petrus, um dem Worte des Herrn Matth. 5, 28 gerecht zu werden, jeden Ort gemieden, wo ein Weib vorhanden. F e r n e r (*ἔτι δὲ καὶ*) hätte er selbst Ärgernis um seiner Tochter willen gehabt und zum Herrn gebetet, und die Tochter wäre von Paralyse befallen, um nicht geschändet zu werden, d. h. beim weiblichen Geschlechte gelte dasselbe wie beim männlichen, daß die *ὅρασις τῶν ὀφθαλμῶν καταλαλίαν καὶ ἀρχὴν τῆς ἁμαρτίας* bringe. Diesen Gedankengang zeigt deutlich das daran sich anschließende warnende Beispiel der Eva und die Nutzanwendung auf die *παρθένοι*. Das Meiden jeglichen Ortes, wo Frauen weilen, ist also scharf zu trennen von der häuslichen Tragödie wegen seiner Tochter. Die zweite Fassung freilich hat den Sinn ganz entstellt, indem statt *ἔτι δὲ καὶ* ein *γάρ*

eingesetzt ist, so daß die Schönheit der Tochter als Grund für die Flucht des Vaters erscheint, ein geradezu grotesker Gedanke. Auch müßte Petrus erst spät zu dieser Abneignung gegen das weibliche Geschlecht gekommen sein, da er doch selbst verheiratet und aus dieser Ehe eine Tochter hervorgegangen ist. Nun ist aber der Gedanke des Meidens jedes Ortes, an dem ein Weib weilt, ganz im Geiste des späteren Mönchtums gefaßt. In keiner der überlieferten alten Apostelakten wird bei aller enkratitischen Tendenz die Flucht vor jeder örtlichen Berührung mit dem Weibe zum Prinzip erhoben. In den Acta Philippi erscheint also Petrus als Vertreter des Mönchtums, wie auch der Apostel Philippus selbst in dem *σχῆμα ἀποτακτικοῦ* d. h. im Gewande eines Mönches einhergeht. Das enkratitische Ideal der *ἁγνεία* und *παρθενία* in den alten Apostelakten ist durch die *ἀποταξία* des Mönchsstandes beiderlei Geschlechtes verdrängt worden. Daß wir in Wirklichkeit in den Acta Philippi die mönchische Sittlichkeit vertreten finden, lehrt die am Schluß desselben Kapitels stehende Nutzanwendung auf die Jungfrauen:

ἡ ἀκοὴ τοίνυν τῶν παρθένων ἔστω ἁγία· ἐν δὲ τῇ ἐξόδῳ πορευέσθαι ἀνὰ δύο δύο, ὅτι πολλαί εἰσιν αἱ διαστροφαὶ τοῦ ἐχθροῦ. ἡ πορεία αὐτῶν καὶ ὁ τρόπος ἐχέτω τάξιν καλήν, ἵνα σωθῶσιν· εἰ δὲ μή, ὁ καρπὸς αὐτῶν ἐστιν κενός.

Diese Worte setzen doch den Stand der *παρθένοι* als einer könobitischen Gemeinschaft (= Nonnen) voraus; ich erinnere nur an das Ausgehen zu zweien und an die vorgeschriebene Haltung beim Gehen. Es hat den Anschein, als ob der Verfasser eine gewisse Mönchsregel seinen Lesern empfehlen will. Das weist uns natürlich in eine spätere Abfassungszeit. Die Acta Philippi werden zuerst im Decretum Gelasianum erwähnt und sind nach Zahn (Forschungen VI, S. 18ff.), frühestens Ende des 4. Jahrhunderts entstanden, gehören wahrscheinlich ins 5. Jahrhundert. So scheitert die Behauptung Fs., daß die koptische Erzählung eine phantastische Ausschmückung der Worte der Acta Philippi sei, schon an der Tatsache, daß das koptische Ms. sicherlich derselben Zeit angehört, die griechische Vorlage aber auf ein viel höheres Alter zu datieren ist. Nun muß F. ja selbst zugeben, daß die Acta Philippi die Petrusakten benutzt haben. Denn das Zitat c. 140 (ed. Bonnet p. 74): *ἐὰν μὴ ποιήσητε ὑμῶν τὰ κάτω εἰς τὰ ἄνω καὶ τὰ ἀριστερὰ εἰς τὰ δεξιά, οὐ μὴ*

εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν μου wird hier ebenso wie A. V. c. 38 auf ein Herrnwort zurückgeführt. Die Kreuzigung des Philippus mit dem Kopfe nach unten ist derjenigen des Petrus nachgeahmt und wird hier wie dort in einem Vergleich mit dem ersten gefallenen Menschen motiviert (vgl. Acta Philippi c. 140, ed. *Bonnet* p. 74 und A. V. c. 38). An beiden Stellen hat der Verfasser der Acta Philippi aus dem Kap. 38 der A. V. geschöpft. Auch erinnert die Geschichte von der Totenauferweckung des einzigen reichen Sohnes durch Philippus cc. 80—85 nur zu sehr an die Auferweckung des Senators Nicostratus in A. V. c. 28, dazu die Freilassung der die Bahre tragenden Sklaven nach der Auferweckung. Wenn nun feststeht, daß der Verfasser der Acta Philippi die alten Petrusakten gekannt und benutzt hat, so wird jeder Unbefangene naturgemäß zu der Schlußfolgerung kommen, derselbe habe auch die Geschichte von der Petrustochter in den gleichen Petrusakten gelesen. *Oder* sollte er daneben noch andere Petrusgeschichten benutzt *haben?* Im letzteren Falle müßte er aber diese in den Händen seiner Leser vorausgesetzt haben, wenn er sie durch eine so kurze Regeste zur Kenntnis brachte. Und dieser Autor war durchaus kein Manichäer oder sonstwie ein Sektierer, sondern ein Glied der Großkirche, der dem Mönchtum nahestand. Zu seiner Zeit kursierten also noch die *πράξεις Πέτρου* in vollständigem Umfange in griechischer Sprache, und der Verfasser hat die Geschichte von der Petrustochter, was ich gegen F. bemerken möchte, nur wegen ihrer enkratitischen Tendenz erwähnt.

Damit wende ich mich zu dem wirklich ältesten Zeugnis, dem des Augustin, der in seiner um 394 verfaßten Schrift c. Adimantum Manichaei discipulum c. XVII, 5 Folgendes berichtet:

In illo ergo libro, ubi apertissime spiritus sanctus, quem dominus consolatorem promiserat venisse declaratur, legimus ad sententiam Petri cecidisse homines et mortuos esse virum et uxorem, qui mentiri ausi erant spiritui sancto. Quod isti magna caecitate vituperant, cum in apocryphis pro magno opere legant et illud, quod de apostolo Thoma commemoravi, et ipsius Petri filiam paralyticam factam precibus patris et hortulani filiam ad precem ipsius Petri esse mortuam, et respondent, quod hoc eis expediebat, ut et illa solveretur paralysi et illa moreretur, tamen ad preces apostoli factum esse non negant.

Da werden wir in den brennenden Kampf zwischen der Großkirche und den Manichäern betreffs der Geltung der kanonischen

Apostelgeschichte und der apokryphen Apostelgeschichten versetzt. Die Manichäer wollen den Gott des ATs. wie den der Acta nicht als den wahren Gott anerkennen, da er schwere Strafen verhängt, die nur aus Haß geboren sein können. Dies zeige sich z. B. in der Erzählung Act. 5, 1 ff. Augustin sucht sie mit ihren eigenen Waffen zu schlagen und hält ihnen gewisse Apokryphen entgegen, die bei ihnen hohe Autorität besitzen. Darin sei zu lesen eine Geschichte von dem Apostel Thomas und zwei andere von dem Apostel Petrus. An die erstere erinnert er nur, da er sie vorhin schon erwähnt hat. Ausführlich hat Augustin in der um 393 verfaßten Schrift de sermone domini in monte I, 20, 65 diese Thomasgeschichte erzählt, indem er auf illi libri, quibus ipsi magnam tribuunt auctoritatem verweist: Thomas habe einem Menschen, welcher ihn mit der Hand geschlagen, den Tod als Strafe dafür angewünscht, damit seine Seele gerettet würde. Der Betreffende wird von einem Löwen getötet; ein Hund reißt eine Hand von dem toten Körper und bringt sie dem Apostel, der an der Tafel speisend sitzt. Diese Geschichte lesen wir noch heute in den Acta Thomae (ed. Bonnet c. 6 u. 8). Augustin hatte also keine andern Thomasakten, aus denen er schöpfte, zur Hand, als wir sie in der heutigen Überlieferung besitzen, und auch die Manichäer besaßen keinen andern Text. Augustin fügt hinzu: „cui scripturae licet nobis non credere, non est enim in catholico canone, illi tamen eam et legunt et tamquam incorruptissimam verissimamque honorant.“ Von irgendwelchen interpolierten oder kastrierten Akten weiß er nichts. Ist nun jene Geschichte den Thomasakten entnommen, so müssen m. E. die beiden Petrusgeschichten gleichartigen Akten entstammen, nur daß es sich hier um *πράξεις Πέτρου* handeln muß. Augustin nennt den Namen der scriptura nicht, aber das war auch gar nicht notwendig. Denn er sowohl wie seine Gegner wußten ganz genau, daß der Kampf sich um das manichäische Corpus der fünf alten Apostelakten drehte, das die Paulus-, Petrus-, Thomas-, Johannes- und Andreasakten (s. die Ausführungen in meinen Petrusakten, S. 44 ff.) umfaßte. Wie es uns nach F. verwehrt sein soll, auf Augustin gestützt, die Zugehörigkeit der koptischen Erzählung zu den A. V. mit Sicherheit zu behaupten (Hd. II, S. 401), kann ich nicht verstehen; denn Augustin hat zunächst keinen andern Text zur Hand gehabt als der Verfasser der Acta Philippi. Denn auch er hebt

hervor, daß die Paralyse der Tochter **auf Bitten des Petrus** geschehen sei, und wenn die Manichäer in ihrer Verlegenheit antworten: hoc eis expediebat etc., so kehrt doch dieses Schlagwort zweimal in der *πρᾶξις* wieder. Demgemäß können Augustin und die Manichäer die Petrusgeschichte nur in der Gestalt gelesen haben, wie sie uns in der *πρᾶξις* vorliegt. Freilich, F. läßt sich nicht beirren, wenn er schreibt: „Petrusakten, die sicher manichäisch sind, haben wir nicht mehr" (NTl. Apokr.[2], S. 228). Da werden wir auf ganz unbekannte Größen verwiesen, und es taucht wieder die Lipsius'sche Idee von gnostischen und orthodox-kirchlichen Apostelakten in neuem Gewande auf. Die Manichäer hätten doch höchst töricht gehandelt, wenn sie jene von Augustin aufgemutzten Geschichten in ihren Apostelakten tradierten; sie hätten im Gegenteil allen Grund gehabt, jene von ihrem Standpunkt anstößigen Stücke auszumerzen. Wenn sie das nicht getan haben, so liegt der Grund einzig und allein darin, daß sie jene fünf Apostelakten in derselben Textüberlieferung übernommen haben, die auch die Vertreter der Großkirche in Händen hatten. Die Differenz bestand nur darin: bei den Manichäern gehörte das fünfgliedrige Corpus apostolorum zum Kanon, bei den Großkirchlern nicht. Beide Gruppen besaßen die Schriften in einer lateinischen Übersetzung.

Neben der Geschichte von der paralytischen Petrustochter erwähnt Augustin die **Erzählung von der Tochter des hortulanus**. Sie muß in demselben Originaltexte gestanden haben und wird wohl unmittelbar gefolgt sein, wie James mit Recht vermutet. Nun hat de Bruyne[1] in dem Codex Burchardi der Universitätsbibliothek in Würzburg (s. VIII) ein apokryphes Schreiben des Apostelschülers **Titus** entdeckt und darin jene zweite, von Augustin angeführte Erzählung gefunden. Der stark verderbte Text lautet also:

Praesentis scripturae intuere et proba tibi gesta. Cum hortulanus quidam habuerit filiam virginem quae cum una esset patri, petiit orari pro illa ad petro; qui cum petierit, apostolus rursus ei dicit praestiturum dominum quod aptum esset animae eius. Statim puella iacuit mortua. O digna lucra et deo semper apta effugire carnis audatiam ac mortificare sanguinis gloriam. Sed ille senes diffidus et nesciens quantum sit coelestis gratia, ignorans scilicet beneficia divina, rogavit petrum suscitari sibi unicam filiam. Ut autem suscitaretur, non post multos

1) Nouveaux fragments des Actes de Pierre, de Paul, de Jean, d'André et de l'Apocalypse d'Élie (in der Rev. Bénédictine 1908, p. 149 ff.).



denique dies sicut hodie, inruit homo vinctus fidelis in domum eius senes conmorari perdiditque puellam et ambo nusquam comparuerunt.

Daß es sich hier um die gleiche Erzählung wie bei Augustin handelt, bedarf keines weiteren Beweises. Wir erfahren nur genauer, daß die Tochter des Gärtners eine Jungfrau ist und zugleich die einzige Tochter; sie wohnt mit ihrem alten Vater zusammen. Beide sind augenscheinlich Christen. Die Tochter fordert den Vater auf, für sie beim Petrus Fürbitte einzulegen. Welches der Grund gewesen ist, erfahren wir nicht. Aller Wahrscheinlichkeit nach will sie ihre jungfräuliche Ehre gerettet wissen, da sie von Freiern bedrängt wird, geradeso wie die Petrustochter. Der Vater kommt der Aufforderung nach, und der Apostel stellt in Aussicht, daß der Herr das gewähren würde, was ihrer Seele nützlich sei. Infolge des Gebetes sinkt die Tochter tot zu Boden. Über diesen Ausgang ist der Vater ganz entsetzt und bittet den Petrus, seine einzige Tochter wieder zum Leben zu erwecken. Petrus erfüllt auch diese Bitte, aber die Strafe folgt bald auf dem Fuße. Denn nach nicht langer Zeit dringt ein homo vinctus[1] in das Haus ein, notzüchtigt die Tochter, und beide verschwinden.

Diese Regeste zeigt verschiedene Berührungspunkte mit dem A. V. im Ausdruck, z. B. quod aptum esset animae eius mit p. 45, 9 quod aptum sibi esset, ferner nusquam comparuerunt mit p. 63,6 non comparuerunt — puella iacuit mortua mit p. 76, 20: mortuus iacebat.

Noch näher steht die Erzählung zu der koptischen πρᾶξις. In beiden ist die Gebetskraft des Petrus eine ungehemmte. Bei der Petrustochter tritt der Apostel dreimal in Aktion. 1. Sein Gebet für die Paralyse, 2. sein Gebet für die Gesundung, 3. sein Gebet für die erneute Paralyse. In der Erzählung von der Gärtnerstochter hat sein Gebet zuerst den Tod und dann die Wiederauferweckung zur Folge. Alle Wunder sollen dem einen Zwecke dienen, die christlichen Jungfrauen vor Verlust ihres höchsten Gutes zu bewahren. So ist auch in der Geschichte von der Gärtnerstochter das enkratitische Sittlichkeitsideal das Hauptmotiv, und ich kann nur dem Urteile von Vouaux l. c. p. 40 zustimmen: Quoiqu'il en soit du sens exact dans un texte si corrompu, qui du reste n'a que la prétention de résumer l'épisode correspondant des Actes de Pierre,

1) Es ist nicht ganz klar, was unter dem homo vinctus zu verstehen ist.



le sens général est clair: la mort même est préférable à la perte de la chasteté. C'est bien la pensée du fragment copte, où il „vaut mieux“ pour la fille de Pierre être paralysée qu'être privée de la virginité; c'est celle aussi qui se retrouve au c. XXXIII. des Actes de Verceil à propros de la conversion des concubines d'*Agrippé* à la foi et à la pureté: Istae autem paratae erant omnia mala pati quam se committere cum eo, confortante Domino. Il n'y a donc là rien qui répugne à l'esprit de l'apocryphe.

Man könnte vom literarischen Standpunkt die Doppelerzählung für ungeschickt, resp. überflüssig halten. Aber in den A. V. hat der Verfasser in cap. 25 ff. sich drei Totenauferweckungen geleistet. Genau betrachtet bildet auch jede eine Nüance für sich. Auf der einen Seite die Bewahrung der Jungfräulichkeit bis ans Ende, auf der anderen Seite die nachträgliche Schändung. Dort der im Glauben gefestigte Apostel, der selbst das Geschick der Tochter herbei*fleht*, hier ille senes diffidus et nesciens quantum sit caelestis *gratia*, ignorans scilicet beneficia divina. Wir besitzen noch höchstwahrscheinlich die Worte des Apostels, die er zu dem leidenschaftlich erregten Vater gesprochen hat. De Bruyne hat in einer Bibelkonkordanz in dem Ms. 254 von Cambrai (c. XIII) folgendes Zitat gefunden:

> Petrus loquens ad quemdam impatienter dolentem de morte filiae suae ait: tot impugnationes diaboli [1], tot corporis bella, tot saeculi clades evasit et tu lacrimas fundens ac si nescias, quid in te patiaris.

Aus diesen Worten geht deutlich die e n k r a t i t i s c h e Tendenz hervor; denn die impugnationes diaboli, die corporis bella und *saeculi* clades sind auf die Anfechtungen gemünzt, denen die Jungfrauen in der Welt ausgesetzt sind. Und gerade um dieser enkratitischen Tendenz willen hat der unbekannte Verfasser des Titusbriefes die Erzählung aufgenommen; denn von ihm rührt der Ausruf her: O digna lucra et deo semper apta effugire carnis audatiam ac mortificare sanguinis gloriam. F. freilich will diese Tendenz nicht anerkennen, wenn nach ihm die Erzählung nur den Satz belegen soll, daß das, was wir als Übel ansehen, oft nur scheinbar ein solches sei und oft nur dazu diene, größeres Unglück zu verhüten, und erklärt deshalb, daß es ihm unmöglich erscheine, sie um dieses

1) Vgl. den Ausdruck temptatio diaboli in den A. V. p. 52, 14; 55, 24.



Grundgedankens willen zeitlich und örtlich festzulegen [1]. Hätte er sich nur der Mühe unterzogen, auch die übrigen von de Bruyne ausgezogenen Stücke zu betrachten, dann wäre er sicherlich zu einem ganz anderen Urteile gelangt. Da hören wir, daß zum Beleg dafür, daß die Frau den Mann nicht berühren darf, Joh. 20, 17 zitiert, und in Parallele dazu gestellt wird die Thekla, virgo casta [2], die, als sie die Fesseln des Apostels Paulus küssen will, mit den Worten zurückgewiesen wird: noli tangere me propter infirmitatem temporis. Das geht zurück auf die Theklaakten, resp. die Paulusakten, da jene einen Teil der letzteren bildeten. Denn mit Recht verweist der Herausgeber auf c. 18 (p. 247, 13 ed. Lips.): *κἀκείνης ηὔξανεν ἡ πίστις, καταφιλούσης τὰ δεσμὰ αὐτοῦ* und auf c. 25 (p. 253, 4): *ὁ καιρὸς αἰσχρὸς καὶ σὺ εὔμορφος*. Nicht zu leugnen sind die Abweichungen; aber ich sehe darin mit James kein aus dem Gedächtnis geflossenes Zitat, noch weniger mit de Bruyne die Spur einer verloren gegangenen Rezension der Paulusakten, sondern eine bewußte Alteration des Textes, um den Text mit dem Wort des Johanneszitates *μή μου ἅπτου* in Einklang zu bringen.

Neben die Paulusakten treten die Acta Johannis. Wir lesen:

Audi iohannis discipuli domini gratulacionem quomodo in precem sui obitus dixerit: domine, qui custodisti me ab infancia mea usque hanc aetatem intactum a muliere, qui separasti inde corpus meum et cum aspexissem foeminam odium mihi esset.

---

1) Ich möchte auf das Urteil des bekannten Apokryphenforschers James bei Gelegenheit der Anzeige der neuen Auflage der NTlichen Apokr. (Journ. of theol. Studies, Vol. XXV, 1914, p. 188) hinweisen: He (Ficker) rejects the Coptic fragment about Peters daughter, by consequence the story of, the gardiners daugther, quite perversely, I feel sure. The situation is this: Augustin cites both stories together as occuring in apocryphal Acts, used by Manichaeans, along with them he cites an incident which is certainly taken from the exstant Acts of Thomas. And I should have thougt, it had been proved up to the hilt by C. Schmidt that the Manichaeans adopted the five old romances of John, Paul, Peter, Andrew, Thomas — not because the were actually Manichaean, but because they, or some of them, contained matter favourable to the Manichaean view of things. Jet Ficker says 'we have no longer any Acts of Peter which are certainly Manichaean' and appears to think it a relevant remark.

2) Necnon eciam et vas eleccionis paulus vere datus inexpugnabilis et discentibus exhortator missus. Cum thecla, virgo casta, fide christi abundans oscularetur vincula eius, considera, quid ei apostulus dixerit: noli, inquit, tangere me propter infirmitatem temporis.

Ohne Zweifel hat der Verfasser die Stelle im Gebet des Apostels vor seinem Tode c. 113 (p. 212, 6 ff. ed. Bonnet) im Auge:

ὁ κἀμὲ φυλάξας μέχρι τῆς ἄρτι ὥρας καθαρὸν ἑαυτῷ καὶ ἀμιγῆ μίξεως γυναικός etc. etc.

Wiederum erlaubt er sich kleine Abweichungen. Nicht erhalten ist ein zweites Fragment, worin der Verfasser seine enkratitische Lehrmeinung verteidigt:

Aut numquid extra legem est quod docemus ut et ipsi daemones cum confiterentur dyro diacono[1] in adventum iohannis considera quid dixerint: Multi ad nos venient in novissimis temporibus exuere nos de vasis nostris dicentes se a foeminis mundos et puros et ipsarum non deteneri in concupiscenciis; quod si voluerimus, et ipsos possedemus.

Und hinzu kommt noch ein drittes unbekanntes Fragment größeren Umfanges, von dem de Bruyne sagt: Le troisième fragment est le plus important à cause de son étendue et de son caractère manifestement encratite. C'est, avec une exhortation à la continence une longue diatribe contre le mariage et l'acte conjugal, placée dans la bouche de l'apôtre exprimée en une longue suite d'anathèmes: dans cette énumération l'auteur s'est évidemment attaché à affirmer que le mariage résume en soi tous les caractères imaginables d'un acte mauvais. Es scheint sich hier um ein verlorenes Stück aus der Andronicus- und Drusiana-Episode zu handeln.

Auch der Apostel Andreas wird als Zeuge zitiert, wenn es heißt:

Ut venisset denique et Andreas ad nupcias, et ipse, ad demonstrandam gloriam dei, destinatos sibi coniuges deiunxit masculos et foeminas ab invicem et docuit eos singulari statu permanere sanctos.

Übersehen wir diese Zitatenreihe[2], so hat der Verfasser die Apostel Petrus, Paulus, Johannes und Andreas zu Zeugen seiner Ansichten über die Virginität und die absolute Verwerfung des Geschlechtsverkehrs angerufen. Wenn wir den Apostel Thomas hier hinzufügen, dann haben wir das bekannte fünfgliedrige Korpus der apokryphen Apostelakten vor uns, das der Verfasser unbedenklich den kanonischen Schriften an die Seite setzt. Denn er führt die

1) Dahinter steckt der Diakon *Βῆρος* in Ephesus; vgl. Act. Joh., p. 167, 8 ed. Bonnet.

2) Es kommen noch andere apokryphe Zitate vor, die de Bruyne nicht identifizieren konnte, dazu ein größeres bisher unbekanntes Stück aus der Apokalypse des Elias, das die Strafen der verschiedenen unzüchtigen Weiber schildert.



Schrift, der er die Erzählung von der Tochter des hortulanus entnimmt, als „scriptura“ ein. Das kann nicht aus der Feder eines Großkirchlers stammen. Leider liegt bis jetzt keine Publikation des Briefes vor, um über Zeit und Charakter der Schrift ein sicheres Urteil fällen zu können. De Bruyne vermutet als Verfasser einen Manichäer: Bien que l'auteur s'abstienne de tout exposé dogmatique, sa tendance me paraît nettement hérétique, il doit appartenir à la secte manichéenne, ou plutôt à une de ses branches qui sont sorties plus tard du vieux tronc manichéen. De Bruyne hätte sich für seine These auf Augustin contra Faustum Manich. (ca. 400 verfaßt) berufen können, wo lib. XXX Faustus sich gegen die Vorwürfe der Katholiken verteidigt, daß die Manichäer nach 1 Tim. 4, 1 ff. Dämondienst treiben wegen ihrer enkratitischen Lehren, d. h. der Enthaltung von Wein- und Fleischgenuß und der Geschlechtsgemeinschaft. Abgesehen von anderen Argumenten aus dem AT. und der katholischen Lebensgestaltung weist er auf Paulus als den Prediger der Enthaltsamkeit:

> ipsi iam timeo apostolo, ne daemoniorum doctrinam intulisse tunc Iconium videatur, cum Theclam obpigneratam iam thalamo in amorem sermone suo perpetuae virginitatis incendit.

Und er springt seinen Gegnern ins Gesicht mit den Worten:

> Quid ergo? et hoc vobis doctrina videtur esse daemoniorum et in seductorio spiritu dictum? et quis erit alius in deo loquens si Paulus et Christus daemoniorum probantur fuisse sacerdotes? mitto enim ceteros eiusdem domini nostri apostolos, Petrum et Andream, Thomam et illum inexpertum Veneris inter ceteros beatum Johannem, qui per diversa possessionem boni istius inter virgines ac pueros divino praeconio cecinerunt formam nobis atque adeo vobis ipsis faciundarum virginum relinquentes.

Aber Faustus will auf diese Zeugen verzichten, indem er fortfährt: sed hos quidem, ut dixi, praetereo, quia eos vos exclusistis ex canone. Dadurch ersieht man mit aller Deutlichkeit, daß es sich nicht um die Apostel selbst handelt, sondern um ihre einzelnen *πράξεις*, in denen sie ihre enkratitischen Lehren vorgetragen haben. Nun sind es überraschenderweise dieselben Schriften, die auch der Verfasser des Titusbriefes benutzt hat, und ist die nächstliegende Folgerung die, daß in dem apokryphen Schreiben ein Manichäer zu uns redet. Das würde noch evidenter, wenn wir mit de Bruyne annehmen, daß der Titusbrief die Übersetzung eines griechischen

Originals wäre: traduction faite par quelque barbare qui connaissait mal et le grec et le latin. Aber wenn er auf den Gebrauch von zahlreichen griechischen und anderen seltenen Wörtern hinweist, so könnte der Verfasser ebensogut eine altlateinische Übersetzung der apokryphen Apostelakten benutzt haben, wie sie uns in den A. V. vorliegt; denn Worte wie agon, implanator, discentes finden wir auch hier. Das barbarische Latein würde also nicht auf den Übersetzer des Titusbriefes, sondern bereits auf die von ihm benutzte Übersetzung der Apostelakten zurückgehen. War aber das Original in lateinischer Sprache abgefaßt, so könnte man auch an einen Priszillianisten denken. Dann *wäre der Brief in Südgallien oder Spanien geschrieben*; die Priszillianisten hatten ja ebenfalls wie ihr Meister die apokryphen Apostelakten in ihren Kanon aufgenommen [1]; auch sie betonten mit aller Entschiedenheit das enkratitische Sittlichkeitsideal gegenüber der Verweltlichung der Kirche und unterschieden sich nach dieser Seite hin in nichts von den Manichäern. Für den priszillianistischen Ursprung könnte man auch den Fundort ins Feld führen. Denn der Titusbrief befindet sich, wie oben bemerkt, in dem Homiliarium Burchardi in Würzburg. Dabei werden wir an die Entdeckung der Schriften Priszillians durch Schepps in der Handschrift der Würzburger Universitätsbibliothek (s. V/VI) erinnert.

Wie dem auch sein mag, der Verfasser des Titusbriefes kannte noch Petrusakten, in denen er die Erzählung von der Tochter des hortulanus las. Das waren keine anderen Akten als jene, welche Augustin in seinem Kampfe mit den Manichäern benutzte. Und jeder Zweifel wird niedergeschlagen, wenn wir sehen, daß derselbe Verfasser auf eine andere Stelle anspielt, die wir noch heute in den A. V. lesen. Die Worte lauten:

> Si utique mulierem prohibuit apostulus Paulus ne euchariciam sumeret quae tunc in convento <non> mariti moechari detinebatur, quanto magis etc.

Der Verfasser hat die Rufina-Geschichte p. 46, 16 f. im Auge. Das ist sehr wichtig für die Beurteilung der ganzen Frage, und es ist zu bedauern, daß F. diese Tatsache gar nicht erwähnt hat.

Nach dieser langen Digression komme ich wieder auf die Erzählung von der paralytischen Tochter des Petrus zurück. Ein

---

1) Vgl. die Ausführungen in *meinen* Petrusakten, S. 56 f.

weiteres Zeugnis für sie findet man in den Akten des Nereus und Achilleus[1]. Daselbst lesen wir in c. 15:

De Petronilla vero filia domini mei Petri apostoli, quis eius exitus fuerit, quia interrogastis, solicite breviterque intimabo. Petronillam itaque bene nostis voluntate Petri paralyticam factam: nam recolo interfuisse vos, cum apud ipsum plurimi discipuli eius reficeremus, et contigit ut Titus diceret apostolo: Cum universi a te salventur infirmi, quare Petronillam paralyticam iacere permittis? Apostolus ait: Sic expedit ei. Sed ne existimetur impossibilitas eius incolumitatis meis sermonibus[2] excusari, ait ad eam: Surge, Petronilla, et ministra nobis. Et statim surrexit sana. Ministerio autem expleto iussit eam redire ad grabatum. At ubi in timore dei coepit esse perfecta, non solum ipsa salvata est, verum etiam plurimis recuperavit in melius suis orationibus sanitatem. Et quoniam nimis speciosa erat, venit ad eam Flaccus comes cum militibus, ut eam sibi uxorem assumeret. Cui Petronilla ait: Ad puellam inermem cum militibus armatis venisti: si uxorem me habere vis, fac matronas et virgines honestas ad me post tres dies venire, ut cum ipsis veniam ad domum tuam. Factum est autem, ut trium dierum acceptum spatium virgo sanctis ieiuniis et orationibus occuparetur, habens secum sanctam virginem Feliculam collectaneam suam, in dei timore perfectam. Tertio itaque die veniens ad eam s. Nicomedes presbyter celebravit mysteria Christi. Virgo autem sacratissima, mox ut Christi sacramentum accepit, reclinans se in lectum, emisit spiritum. Factumque est, ut omnis turba matronarum et virginum, quae fuerunt a Flacco adductae, exequias funeris sanctae virginis celebrarent.

Das 15. Kapitel bildet nur einen Teil jenes Briefes, den Marcellus, Sohn des Präfekten von Rom, mit Namen Marcus, an die beiden Kammerdiener der nach der Insel Pontia verbannten Domitilla, nämlich an Nereus und Achilleus, von Rom aus schreibt, und zwar auf deren briefliche Aufforderung (vgl. c. 11), ihnen zum Zwecke der Bekämpfung von Schülern des Simon Magus ausführlichen

1) Wirth, Acta SS. Nerei et Achillei graece ed. Lips., 1890 (wertlos). — H. Achelis in den TU. XI, 2. — Latein. Text in den Acta SS. Monat Mai Bd. III, S. 6ff.; dazu die Abhandlung von F. Schäfer, Die Akten der hll. Nereus und Achilleus, in der Röm. Quartalschrift 1894, S. 89ff. Nach den Untersuchungen von Schäfer sind die Akten in der ersten Hälfte des 5. Jahrh. ursprünglich lateinisch verfaßt. Achelis plädiert für ein griech. Original aus der zweiten Hälfte des 5. Jahrh., der Verfasser sei ein in Rom wohnender Grieche, der Übersetzer vielleicht ein römischer Kleriker, eventuell aus dem 7. Jahrh Flamion l. c. XI, 2 (1910), p. 449ff. verlegt die Akten in die erste Hälfte des 6. Jahrh. Vgl. noch Lipsius, Apokr. Apostelg. II, p. 107; Dufourq, Les Gesta Martyrum romains t. I, p. 305.

2) F. bezieht fälschlich das Wort „meis“ auf Marcellus statt auf Petrus.



Bericht über das Leben ihres Meisters und dessen Kampf mit Petrus zu erstatten. In diesem Briefe finden wir aber keine Anfrage über den Tod der Petrustochter. Dahinter muß eine ganz bestimmte Absicht stecken.

Vergleichen wir die Nachrichten des Briefes mit dem Texte unserer koptischen *πρᾶξις*, so fallen die Berührungspunkte, aber auch die Abweichungen sofort in die Augen. An Stelle der anonymen Tochter ist der Name der Petronilla getreten. Diesen Namen hat der Verfasser aus dem Martyrologium der römischen Kirche entnommen; ihr Gedächtnis wurde seit dem 4. Jahrhundert in der Domitillakatakombe gefeiert, wie die Ausgrabungen es bestätigt haben [1].

Die Notiz, daß die Petrustochter auf Wunsch des Vaters paralytisch geworden, wird beibehalten, ebenso die Fragestellung an den Vater: cum universi a te salventur infirmi, quare Petronillam paralyticam iacere permittis? und die Antwort: sic expedit ei. Auch daß die Heilung in Gegenwart der Beschauer vollzogen wird, und die Tochter sich auf Geheiß des Vaters wieder auf ihr Lager begibt, entspricht der Vorlage. Aber bei alledem stoßen wir auf tiefgreifende Umgestaltungen. Der Ort der Handlung ist Rom, der Fragesteller ist ein gewisser Titus und als anwesend sind gedacht neben anderen Marcellus, Nereus und Achilleus. Diese Umgestaltung war natürlich um der Petronilla und der Briefschreiber willen notwendig geworden. Auch ein neutestamentlicher Einschlag ist zu konstatieren, da die Worte surge, Petronilla, et ministra nobis an die Erzählung von Petri Schwiegermutter Luk. 4, 39 erinnert. Nun hätte der Briefschreiber mit diesem Stücke seinen Bericht schließen können; aber er sollte ja über den exitus der Tochter Bericht erstatten, von dem in der *πρᾶξις* nichts gemeldet wird. So muß nun der Verfasser sich selbst den Stoff zurechtlegen, und zwar tut er dies mit Hilfe der alten Vorlage, indem der Anfang der Erzählung für den Schluß verwertet wird. Jetzt erscheint plötzlich die Tochter in voller Gesundheit, da sie in der Furcht Gottes vollkommen geworden, und verschafft durch ihre Reden vielen anderen ebenfalls Heilung, indem sie die Rolle des Vaters übernommen hat, der überhaupt ganz verschwindet. Vor allem wird ihre Schönheit hervor-

1) Vgl. Achelis l. c. S. 40f.



gehoben, und das ist ja wieder das Motiv für die Werbung des Freiers. Dieser ist nun nicht der reiche Ptolemaeus, sondern der vornehme römische Comes namens Flaccus. Er erscheint mit seinen Soldaten, um die Geliebte abzuholen, wie einst Ptolemaeus seine Diener geschickt hat. Petronilla bittet um drei Tage Aufschub, die sie mit Fasten und Gebeten zubringt. Nach Empfang des heiligen Sakramentes stirbt sie als heilige Jungfrau, so daß Flaccus ebensowenig wie Ptolemaeus sein Ziel erreicht.

Wiederum ist der Grund für die ganze Umbiegung ersichtlich. Die Petronilla soll das Prototyp für die Domitilla, deren Geschichte den Hauptgegenstand der Abhandlung bildet, abgeben. Die Tendenz der Akten ist die Verherrlichung der Virginität, und deshalb ist Domitilla, die eine Ehe mit Aurelian, dem Sohne eines Konsuls eingehen soll, auf Grund der Zwiegespräche mit ihren Kämmerern, die als Christen energisch für die Verherrlichung der Jungfräulichkeit eintreten, entschlossen, sich als Jungfrau weihen zu lassen. Als Strafe dafür erfolgt die Verbannung mit ihren Eunuchen nach der Insel Pontia.

Wir können also noch mit wünschenswerter Deutlichkeit in die Werkstatt des Fabulanten hineinblicken und Original und Kopie voneinander scheiden. Freilich ganz anders urteilt F. Er schreibt in dem Hdb. II, S. 402f.:

„Die Berührungen mit der koptischen Erzählung sind deutlich, aber ebenso deutlich die Unterschiede. Man wird nicht glauben wollen, daß der Verfasser der Nereusakten seine Vorlage in so durchgreifender Weise ändern mußte; denn es lag für ihn doch gar kein Grund vor, den Ptolemaeus in einen Flaccus zu verwandeln, aus dem Motiv für die Bitte des Vaters um die Krankheit seiner Tochter eine erbauliche Anpreisung der Virginität zu machen und deswegen auch die Petrustochter zuletzt völlig geheilt werden zu lassen, wofür die koptische Erzählung nicht den geringsten Anhalt bietet. Daß er neue Namen einsetzte, wie Titus und Petronilla war ihm wohl durch den Zweck, für den er seine Erzählung schrieb, an die Hand gegeben. Das läßt sich wenigstens für den Namen Petronilla begreiflich machen. — — Wann freilich die Kombination der Petronilla mit der Petrustochter und die Übertragung des Namens auf diese stattgefunden hat, wissen wir nicht. Es ist aber beachtenswert, daß Augustin berichtet, die Erzählung von der paralytischen Petrustochter stehe in Apokryphen, und die Apokryphen, die die Manichäer gebrauchten, seien vom katholischen Kanon ausgeschlossen (de actis cum Felice Manich. II, 6). Am Ende des 4. Jahrhunderts hat man in Rom viel mit Manichäern zu tun gehabt. Darf man die Errichtung der Basilika

der Petronilla damit in Zusammenhang bringen? Dann würde man auch vermuten dürfen, daß die Verschiedenheiten, die die Angaben der Nereusakten im Hinblick auf die koptische Erzählung zeigen, sich daraus erklären, daß die katholische Fassung mit Absicht anders gebildet wurde als die von Manichäern gebrauchte Erählung. Damit ist aber noch nicht erwiesen, daß diese zu den alten Petrusakten gehörte, von denen die A. V. nur ein Teil sind. Allerdings scheint es (vgl. unten Anm. zu c. 28, Z. 38), als hätte der Verfasser der Nereusakten für einige Angaben keine andere Quelle haben können, als die A. V.; aber an anderen Stellen können wir nachweisen, daß er nicht sie, sondern das Linus-Martyrium benützt hat. Darum scheint mir Sch.s Hypothese, die koptische Erzählung sei ein Stück aus dem verlorenen ersten Teile der alten Petrusakten, der in Jerusalem spielte (der zweite Teil sind unsere A. V.), nur eine Möglichkeit; wahrscheinlich finde ich sie nicht. Bestände sie zu recht, so wäre die wertvollste Beobachtung, die wir machen könnten, die, daß ein in Jerusalem spielender Vorgang nach Rom übertragen worden ist, und es liegt die Folge nahe, ob nicht auch in unseren A. V. eine solche Übertragung an anderen Stellen stattgefunden habe. Dann würde sich das von der Handschrift gebotene rätselhafte domi (c. 7, p. 53, 15; vgl. unten zu c. 7, Z. 19) erklären lassen. Aber es fehlt uns bis jetzt an der Möglichkeit, diese Hypothese sicher zu begründen." —

Da treiben die ominösen manichäischen Apostelakten wieder Spuk. Beweisen nicht gerade die Abweichungen die Mache des Kompilators? Darf denn ein Benutzer nur sklavisch seine Vorlage ausschreiben, seiner Phantasie aber keinen freien Raum lassen, zumal wenn es sich um Romane handelt? Die von F. angewandte Literarkritik würde uns meines Erachtens in anarchische Zustände führen. Jede Abweichung von einer evangelischen Erzählung müßte dann eine andere Evangelienrezension erfordern. Und welche Fülle von Bearbeitungen der Petrusakten, um nur von diesen zu reden, würde uns nach dem Rezept von F. beschert werden? Wir hätten eine katholische, eine manichäische, eine priszillianistische, eine apotaktische Rezension [1] und dann noch eine Reihe Spielarten. Jede Sekte hätte gewissermaßen ihre besonderen Ausgaben gehabt. Eine derartige Literarkritik ist für mich völlig abwegig. Und hätte nur F. in unserem Falle sich der Mühe unterzogen, die Mache des Verfassers der Nereus- und Achilleusakten an einem anderen Beispiele sich klar zu machen! Er gibt ja selbst zu, daß der Verfasser für einige Angaben keine andere Quelle habe haben können als die

1) Vgl. G. Ficker, Die Petrusakten, S. 90, und meine Anzeige in den Gött. Gel. Anz. 1903, S. 374.



A.V. Er denkt dabei an die Geschichte von der Auferweckung des Jünglings c. 28 in den A.V. = c. 12 in den Nereusakten; er hätte noch hinzufügen können die Erzählung von dem bissigen Hunde vor dem Hause des Marcellus, c. 13 in den Nereusakten = A.V. c. 12. Ich will auf eine eingehende Analyse verzichten und führe nur das treffende Urteil von Vouaux l. c. p. 158 an:

C'est de la même façon que, dans le récit précédant, le convoi funèbre du jeune homme apparaît devant Pierre et Simon comme devant Jésus celui de Nain, Luc. VII, 12, et il s'agit du fils unique d'une veuve; et l'invocation de l'apôtre, pour ressusciter le mort, est renouvelée de Matth. X, 8 (cf. Marc. XVI, 17). Mais là aussi les Actes de Nerée et d'Achillée dépendent avant tout des Actes de Pierre; il est facile de s'en rendre compte dans cet épisode de la résurrection du jeune homme; c'est le même développement, les mêmes vains essais du magicien, la même assurance de l'apôtre, les mêmes variations de la foule d'abord excitée contre Pierre, puis furieuse contre Simon, qu'elle voudrait lapider, enfin la même intervocation de l'apôtre, recommandant de rendre le bien pour le mal. Cependant l'auteur cherche évidemment à résumer la narration, comme il va le faire plus encore pour celle du chien parlant. Il est si loin du respect superstitieux pour son modèle, que non seulement il ne se gêne pas pour l'abréger, mais qu'il y introduit même quelques changements, comme il l'a fait pour l'épisode de Pétronille. C'est Simon lui-même qui place, à la porte de Marcellus, un énorme chien, pour empêcher Pierre d'entrer; et la scène des esclaves de Marcellus chassant leur persécuteur et délateur A.V. c. XIV est édulcorée, tout en gardant un charactère franchement populaire avec le chien, qui lacère les habits du magicien et ces enfants qui le poursuivent de leurs risées.

So gehört auch der Verfasser der Akten zu denjenigen, welche Petrusakten kannten, in denen die Geschichte von der paralytischen Tochter des Petrus zu lesen war, und was noch besonders zu betonen ist, der Verfasser war ein Glied der Großkirche und zwar der römischen Kirche, kann also nicht in den Verdacht kommen, häretisch gefärbte Akten benutzt zu haben. Ist das Original der Akten in lateinischer Sprache abgefaßt gewesen, so lagen dem Verfasser die *πράξεις Πέτρου* in lateinischer Übersetzung vor. Freilich kannte er daneben noch eine andere Schrift, die das Martyrium des Petrus und des Paulus behandelte; er nennt als Autor den Linus und behauptet von ihm, dieser habe graeco sermone omnem textum passionis eorum ad ecclesias orientales geschrieben. Daraus ersieht man, daß bereits zu dieser Zeit neben den alten *πράξεις* die sogenannten Linustexte der Passio des Petrus und der Passio des

Paulus existierten. Der Verfasser hat diese für seinen Brief auch benutzt, indem Marcellus als Marci praefecti filius (p. 4, 20, ed. Lips.) erscheint. Wenn die Linustexte ursprünglich in griechischer Sprache abgefaßt sein sollten, so ist das dieselbe Fiktion wie die des Verfassers der Akten des Nereus und Achilleus, der im Prologe sich einführt, als habe er ein griechisches Original ins Lateinische übersetzt. Die Linustexte sind nach den treffenden Bemerkungen von Zahn, G. K. II, 834 ff., eine selbständige lateinische Übersetzung und zugleich eine in spezifisch römischem Interesse vorgenommene Überarbeitung der griechischen Martyrienabschnitte der alten Petrus- und Paulusakten. Sie stammen m. E. aus der Hand eines und desselben Redaktors[1].

Zu den Zeugen von der Tochter des Petrus führe ich an letzter Stelle trotz des Widerspruchs von Ficker und Hilgenfeld noch Hieronymus an, der adv. Jovianum I, 26 bemerkt: Possumus autem de Petro dicere, quod habuerit socrum eo tempore quo credidit et uxorem iam non habuerit, quamquam legatur in *περιόδοις* et uxor eius et filia. Hilgenfeld versteht unter *περίοδοι* mit Berufung auf Hieronym. comment. in Gal. I, 18 (t. VII 394 ed. Vall.) die judenchristlichen *περίοδοι Πέτρου* oder die Clementinischen Rekognitionen[2]. Da aber in den Rekogn. VII, 25. 36; IX, 38 (vgl. Homil. XIII, 11) zwar die Frau, aber nicht die Tochter erwähnt wird, soll die Tochter in der von Rufin übersetzten Gestalt der *Ἀναγνώσεις* bereits getilgt worden sein[3]. Sicherlich hätte Hieronymus sehr leichtfertig gehandelt, sollten seine Leser unter dem nackten Titel *περίοδοι* die Clementinen verstehen; denn sonst wird stets von den Kirchenschriftstellern, wie es auch Hieronymus an der eben erwähnten zweiten Stelle tut, bei Zitaten aus den Clementinen ein unmißverständlicher Ausdruck gebraucht, wie z. B. *Κλήμης ... ἐν ταῖς περιόδοις* (Philocalia c. 23), Petrus apud Clementem (Orig., Comment. in Matth. ser. 77), Petrus apud Clementem (Opus imperf. in Matth. 20, 41; 24, 14; 24, 42), in historia Clementis Petrus (Op. imperf.

1) Vgl. meine Petrusakten, S. 144 f.; Flamion l. c. XI, 1 (1910), p. 26; Vouaux l. c. p. 136; Ficker Hdb. II, p. 473.

2) Vgl. auch F. Hdb. II, S. 400: „Die Pseudoclementinen sind nicht in solchem Zustande überliefert, daß man unbedingt annehmen müßte, es hätte in ihnen nicht gestanden, was wir heute nicht mehr darin lesen."

3) Hilgenfeld, Z. f. wiss. Theolog. NS. XI, 3, 1903.

in Matth. 24, 24), περίοδοι καλουμέναι διὰ Κλήμεντος γραφεῖσαι (Epiph. h. 30, 15). Viel richtiger urteilt Waitz (Die Pseudoclementinen, TU., NF. X, 4, S. 192, Anm. 4) auf Grund der Beobachtnng, daß die Frau des Petrus nur vorübergehend und erst spät im Clemensroman erwähnt wird, der Verfasser habe die Frau erst in den πράξεις Πέτρου kennengelernt und in seine Darstellung übernommen. Nur versteht Waitz unter πράξεις Πέτρου nicht die alten Akten resp. A. V., sondern er hat besondere πράξεις Πέτρου rekonstruiert, die aber ganz in der Luft schweben. Verstehen wir unter den περίοδοι die alten Petrusakten, so brauchen wir keine Zuflucht zu unbekannten Größen zu nehmen. An einer andern Stelle de viris illustrib. c. VII nennt er περίοδοι Pauli et Theclae, versteht also wie andere Schriftsteller darunter πράξεις[1]. Und weshalb sollte denn Hieronymus die alten Akten nicht gekannt haben, da doch die Geschichte von der Petrustochter in weiten Kreisen bekannt gewesen sein muß? Auf Hörensagen scheint seine Kunde nicht beruht zu haben, da er die Leser auf die Quelle, auf die περίοδοι hinweist. Daß er nicht von der Paralyse der Tochter redet, sondern nur von der Tochter, liegt in der Abzweckung; denn es handelt sich nur um die Frage, ob Petrus verheiratet gewesen sei und sogar Kinder gezeugt habe.

Damit schließe ich das Verhör der altchristlichen Schriftsteller und fasse das Resultat zusammen: Augustin, der Verfasser der Philippusakten, der Verfasser der Akten des Nereus und Achilleus, ebenso die Manichäer kennen Petrusakten mit einer Erzählung von der paralytischen Tochter des Petrus, die mit der in der koptischen πρᾶξις sich auf das engste berührt; aller Wahrscheinlichkeit hat auch Hieronymus diese im Auge, um mich vorsichtig auszudrücken. Der Verfasser der Philippusakten und derjenige der Akten des Nereus und Achilleus erwähnen außerdem noch Episoden, die wir heute in den A. V. lesen. Ferner lasen Augustin, die Manichäer und der Verfasser des Titusbriefes in denselben Akten eine Geschichte von der Gärtnerstochter; letzterer spielt auch auf eine andere Episode in den A. V. an. Nur vollendete Skepsis kann m. E. das gewonnene Resultat in Frage ziehen und damit jede sichere Handhabe der Literarkritik illusorisch machen.

1) Über den Gebrauch von περίοδοι neben πράξεις vgl. Zahn, GK. II, S. 866, Anm. 3.



Eine andere Frage aber ist, wo diese beiden Geschichten in den alten Petrusakten gestanden haben; denn in den heutigen A. V. finden wir sie nicht. Sind die A. V. verkürzt? oder bilden die A. V. nur einen Abschnitt und zwar den größten von den alten Akten? Diese Frage kann nur dann mit Sicherheit gelöst werden, wenn wir eine zweite, der Komposition der alten Petrusakten gewidmete Studie folgen lassen. (Forts. folgt.)

Der Brief an Diognetos

Von Joh. Geffcken, Rostock

Herrenlos und zeitlos ist der Brief an Diognetos durch die Jahrhunderte geflattert. Es hat keinen Zweck, hier die verschiedenen Irrtümer über die Zeit seines anonymen Verfassers noch einmal zu revidieren [1]; es genüge, darauf hinzuweisen, daß man jetzt sich wesentlich für seine Ansetzung im 2. bis 3. Jahrhundert entschieden hat [2]. Es ist die Absicht dieser Zeilen, diesen Termin noch etwas näher zu bestimmen [3].

An das 2. Jahrhundert aber ist nicht mehr zu denken; A. Seeberg und v. Harnack sind mit vollstem Rechte für das 3. eingetreten [4]. Ein Stil, wie dieser Briefsteller ihn schreibt, ist für einen Christen des 2. Jahrhunderts unmöglich. Das beweist schon ein Vergleich mit dem wackeren Apologeten Athenagoras, der nach Justins kraftvoller Formlosigkeit sich die größte, aber noch vergebliche Mühe gibt, es der Kunst der hellenischen Sophisten gleichzutun. E. Norden, jener kompetenteste Beurteiler der griechischen Kunstprosa, sagt mit Recht, daß der Brief an Diognet zu dem Glänzendsten gehöre, was von Christen in griechischer Sprache geschrieben sei [5]; ähnliche Urteile waren auch schon früher laut geworden [6]. — Aber wir kommen noch weiter.

---

1) Man sehe die Literatur darüber bei A. v. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur II, 1, S. 5. 13—16; O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur I, S. 290—299; O. Stählin in Christ-Schmids Geschichte der griechischen Literatur II, 2, S. 1041.

2) Vgl. z. B. Bardenhewer a. a. O. S. 297, der das 2. Jahrhundert für wahrscheinlicher hält; A. Puech, Les apologistes grecs du IIe siècle de notre ère, 1912, p. 263 sieht den Brief bald nach Justin geschrieben.

3) Ich habe meine Anschauung kurz in den „Neutestamentlichen Apokryphen" [2], S. 619 ausgesprochen, halte es aber für geboten, mein Ergebnis hier noch etwas auszuführen.

4) A. Seeberg, Die Apologie des Aristides untersucht und wiederhergestellt (Zahns Forschungen V, 1893, S. 240 ff.); A. v. Harnack a. a. O., S. 514f.

5) Die antike Kunstprosa II [2], S. 513, 2.

6) Vgl. Bardenhewer a. a. O., S. 291.

Harnack hatte auf eine wörtliche Berührung des Briefes mit Irenäus hingewiesen (adv. haer. IV, 37, 1 ed. Stieren *βία θεῶι οὐ πρόσεστιν* = ep. ad Diogn. VII, 4 *βία γὰρ οὐ πρόσεστιν τῶι θεῶι*) [1] und seine allgemeine Anschauung von der Zeit der Schrift noch genauer durch die Annäherung an den Protreptikos des Clemens Alexandrinus bestimmt. Ich bin bei meiner Durcharbeitung des Briefes zu einem noch greifbareren Ergebnisse gekommen.

Wir haben bei beiden Autoren die gleiche mystische Anschauung vom Gottsehen durch den Glauben (ep. VIII, 6); das 10. Kapitel der Apologie zeigt denselben Synkretismus des christlichen und heidnischen Denkens wie Clemens, und den Vergleich: ep. VI, 1 *ὅπερ ἐστὶν ἐν σώματι ψυχή, τοῦτ' εἰσιν ἐν κόσμωι Χριστιανοί* erweist Clem. Strom. III, 5, p. 216, 23 Stähl. *ὁ γὰρ ὀφθαλμὸς ἐν σώματι, τοῦτο ἐν τῶι νῶι ἡ γνῶσις* (s. auch Philon: de opif. mundi 17, p. 12 M.) als echt alexandrinisch. Dazu kommt die Übereinstimmung der Formensprache. Da heißt es z. B. ep. II, 4: *οὐ κωφὰ πάντα* (d. h. die Götzenbilder); *οὐ τυφλά*; *οὐκ ἄψυχα*; *οὐκ ἀναίσθητα*; *οὐκ ἀκίνητα* usw. Die gleiche rhetorische Formel begegnet bei Clemens: Protr. II, 13, 13 Stähl.: *ταῦτα οὐχ ὕβρις τὰ σύμβολα*; *οὐ χλεύη τὰ μυστήρια;* Der Diognetbrief bildet V, 7 ein Wortspiel mit *κοινὴν* — *κοίτην*, Clemens a. a. O. X, p. 68, 9 redet von *ἀνονήτους καὶ ἀνοήτους τρυφάς*; Paed. I, 5, p. 98, 9 lesen wir *ἁπαλότητα* — *ἁπλότητα*; ebenda p. 101, 11 *ἤπιος* — *νήπιος*; *ἀταλὸς* — *ἁπαλός*.

Kommen wir aber nun zu Entscheidenderem: wir finden bei unserem Briefsteller geradezu ein Zitat aus Clemens. Denn es kann m. E. nicht geleugnet werden, daß IX, 2 *ὢ τῆς ὑπερβαλλούσης φιλανθρωπίας καὶ ἀγάπης τοῦ θεοῦ* aus dem Protreptikos IX, p. 62, 11 *ὢ τῆς ὑπερβαλλούσης φιλανθρωπίας* stammt [2].

Spätere, erst im 3. Jahrhundert mögliche Kunst zeigt uns ferner die Beobachtung der Satzschlüsse oder Klauseln, die bisher gänzlich übersehen worden sind. Mustern wir die ältere Literatur, die christlichen Schriftsteller des 1. und 2. Jahrhunderts, so dürfen wir feststellen, daß hier ebensowenig Reinheit wie strikte Durchführung des Klauselgebrauches wahrnehmbar ist. Indem ich der Bequemlichkeit halber die kleine Funksche Ausgabe der Apostolischen Väter von 1901 zugrunde lege, finde ich im Barnabasbriefe die bekannte Klausel –◡– | –◡ und –◡–⏓ öfters vertreten, aber durchaus nicht rein noch wirklich durchgeführt. Clemens Romanus' Klauseln machen ferner ganz den Eindruck des Zufälligen, auch haben wir hier oft die verpönte Klausel des Hexameterschlusses: z. B. I ad Cor. 2 z. E.; 4 z. E.; 7, 1 (*ἀγὼν ἐπίκειται*); 7, 7 *τοῦ θεοῦ ὄντες*; 8, 5 (*βουλήματι αὐτοῦ* u. ö.). Bei Ignatius findet sich öfters der doppelte Kretikus –◡– –◡–: ep. ad. Eph. 5, 1 *ἑνότητι σύμφωνα ἦι*; 9, 2 *μὴ μόνον τὸν θεόν*; auch Polykarp schreibt hier und da rhyth-

1) Harnack a. a. O. I, S. 758; II, S. 514.

2) Daher stammt auch Origenes c. Cels. VII, 41 *τὴν ὑπερβάλλουσαν φιλανθρωπίαν*.



misch, während bei Justin, dessen ganzer Stil ja *durchaus* ungefüge bleibt, auch die Rhythmik recht unregelmäßig ist. Tatian dagegen ist Beobachter des Rhythmus. Aber wie sein ganzes Wesen den Eindruck starken Mangels an Harmonie macht, so leistet er sich neben einer Reihe gebräuchlicher Klauseln (z. B. p. 1, 2; 1, 4 Schwartz: – – – ⏑ –; 1, 6; 2, 17: – ⏑ – ⏑ –; 2, 20: – ⏑ – – ⏑ –) auch die fast unglaubliche Ausnahme eines vollständigen Hexameters: p. 2, 8 *συμφύρδην ὑμῶν πεποιήκατε τὴν διάλεκτον*. Natürlich schreibt Athenagoras, über dessen Klauseln ich früher gehandelt habe [1], rhythmisch, ebenso selbstverständlich Clemens Alex. Namentlich aber begegnen im kurzen Diognetbriefe die verschiedensten Satzschlüsse. Sehr häufig ist der Ditrochäus: 1 p. 55, 5 *θρησκεύοντες*; *ὑπερο ρῶσι πάνες*; 13 *βελτίω γενέσθαι — οὕτως ἀκοῦσαι*; vgl. p. 55, 16; 20; 23; 56, 6; 9; 11 usw. Oft haben wir – ⏑ – – ⏓: p. 55, 7 zweimal; 8; 9; 11; 13 f.; 17 f. usw. Doppelter Kretikus, auch bei Clemens so häufig, fehlt ebenfalls nicht: p. 55, 21; 25; 56, 2; 24 f.; 26; wir haben – ⏑ – ⏑ – ⏑ –: p. 55, 17; 56, 22; – ⏑ – – –: p. 55, 3; 18 f.

Dies genüge hier. Wir sehen also, daß der rhythmisch schreibende Autor sich mehr mit Clemens Al. berührt, und so werden wir gut tun, ihn auch aus diesem Grunde dem Alexandriner folgen zu lassen. In gewissem Sinne gehört er auch an Minucius' Seite. Wie dieser wiegt er sich auf den Wellen des eigenen Wohlklangs; wie Minucius vom Stifter der christlichen Religion nicht redet, so berücksichtigt die Epistel den Ursprung des Christentums nicht im eigentlichen Sinne. Mit vollem Recht betont Harnack [2] ihre blasse Apologetik [3]; ihr beredter Formalismus täuscht oft genug über einen gewissen Mangel an Inhalt hinweg. Wohl wiederholt der Autor nicht die immer aufs neue von den Apologien breitgetretenen Argumente gegen den Götterdienst [4], aber die dafür einsetzende Rhetorik ist nur ein neues Übel.

Ungerecht aber wäre es, den hohen historischen Wert auch dieser christlichen Urkunde zu verkennen. Mit dem für soviele apologetische Schriften charakteristischen siegreichen Bewußtsein der Kraft der neuen Religion, die ihre Anhänger über alles Irdische hinaushebt, verbindet sie eine gewisse geistige Kultur, deren Wesen eine viel stärkere Werbekraft als jene alten Apologien besitzen mußten, über deren noch ungefüges Denken die Hellenen die Achseln zuckten. Gelehrt freilich ist unser Briefsteller nicht; er besitzt nur die Durchschnittsbildung seiner Zeit; in der Hauptsache glänzt er nur als Trabant des Sterns Clemens.

---

1) Zwei griechische Apologeten, S. 165, 1.

2) A. a. O., S. 515; s. auch Puech a. a. O., S. 250 ff.

3) Immer wieder hat man das Verhältnis des Briefes zu Aristides erörtert. An eine unmittelbare Benutzung zu denken, scheint nicht geboten; auch das Kerygma des Petrus zeigt eine ähnliche Disposition, und somit bliebe Raum für die Annahme einer nur sehr allgemeinen Beziehung zu solchen Schriften.

4) Die sachliche Unrichtigkeit, daß die Juden damals noch immer opferten (III, 5), ist bekannt.

Zu Augustins Anschauung von Fegfeuer und Teufel

Von Karl Bauer, Münster (Westf.)

In seiner gehaltvollen Untersuchung über „Augustins innere Entwicklung“ hat Holl [1] darauf aufmerksam gemacht, daß Augustin (de nat. boni 33; ep. 102, 20) den Teufel, wie nach philosophischer Annahme die Dämonen, in den Luftraum zwischen Mond und Erde versetzt, der sein Kerker ist. Als biblischen Beleg dafür, gibt er Eph. 6, 12 an, verzichtet aber im übrigen darauf, der Herkunft der Vorstellung nachzugehen.

Hierüber erhalten wir Auskunft durch Norden in seinem Äneis-Kommentar [2]. Das Bezeichnende ist dabei, daß die Vorstellung Augustins genau zusammenhängt mit gewissen Anschauungen über den Aufenthaltsort der Seelen nach dem Tode. Ein altes orphisches Gedicht, vielleicht die *κατάβασις*, bezeichnet den Acheron als *ἀήρ*, den Acherusischen See als *λίμνη ἀερία*, über den Aufenthalt der Seelen aber schreibt es:

οἳ μὲν κ' εὐαγέωσιν ὑπ' αὐγὰς ἠελίοιο,
αὖτις ἀποφθίμενοι μαλακώτερον οἶτον ἔχουσιν
ἐν καλῷ λειμῶνι βαθύρρου ἀμφ' Ἀχέροντα.

Anscheinend nach dieser Vorlage schreibt dann Posidonius: *αἱ ψυχαὶ πυρώδεις οὖσαι ... τὸν ὑπὸ σελήνην οἰκοῦσι τόπον ἐνθάδε τε διὰ τὴν εἰλικρίνειαν τοῦ ἀέρος πλείονα πρὸς διαμονὴν λαμβάνουσι χρόνον*, wobei für ihn die feine Luft der Hadeswiesen im Gegensatz steht zu der dicken Luft der irdischen Atmosphäre. Cicero als Schüler des Posidonius teilt diese Anschauung: necesse est ferantur (sc. animae) ad caelum et ab iis perrumpatur et dividatur crassus hic et concretus aër, qui est terrae proximus ..., in quo nubes, imbres ventique coguntur ...; quam regionem cum supersit animus naturamque sui similem contigit et adgnovit, iunctis ex anima tenui et ex ardore solis temperato insistit (Tusc. I, 42 f.). Dieselbe Vorstellung kehrt dann bei Vergil wieder:

... sic tota passim regione vagantur
aëris in campis latis, atque omnia lustrant (Aen. VI, 886 f.).

Interessant ist nun aber zu beobachten, wie diese Vorstellung auch in das Christentum einströmt, obwohl diesem durch die alttestamentliche Tradition der scheôl [3] die Lokalisierung der abgeschiedenen

1) Abh. der preuß. Akademie der Wissenschaften. Jahrg. 1922, phil.-hist. Klasse, Nr. 4 (Berlin 1923). S. 23 Anm. 3.
2) E. Norden, Vergils Äneis, VI. Buch (Leipzig 1903), Einleitung, wo sich die Belege für das Einzelne finden.
3) Mit dieser Verschiedenheit der Anschauungen von dem künftigen Domizil der Seelen hängt natürlich auch die verschiedene Art der Bestattung zusammen. Vgl. z. B. den Tod des Peregrinus Proteus und die Beschwörung des toten Samuel.

Geister unter der Erde von Hause aus näher lag. In Betracht kommen beispielsweise folgende Zeugnisse:

a. Ascens. Jes. c. 7 (ed. Dillmann, p. 29) schwebt Jesaja mit dem ihn führenden Engel zum Firmament, an dessen Grenze die Hölle liegt. Die dort weilenden Dämonen werden c. 10, p. 53 angeli aëris genannt. Erst als sie über das Firmament emporschweben, gelangen sie in den Himmel.

b. In der Vision des Iren Furseus liegt die Hölle in der Region zwischen Erde und Himmel; der Visionär muß sie zweimal passieren, beim Aufstieg zum Himmel und beim Abstieg zur Erde.

c. Noch Dante (Purg. IX, 30) ist von dieser Vorstellung beherrscht. Er läßt das Purgatorium beginnen in dem Feuerkreise zwischen der Erdenhemisphäre und dem Monde. Oberhalb des Purgatoriums liegt das „irdische Paradies“, welches nach Thomas von Aquino, dem Dante folgt, pertingit usque ad lunarem circulum.

Nun ist bemerkenswert, daß schon vor Übernahme der Vorstellung in das Christentum der Zweck dieses Aufenthaltes der Seelen im Luftreich in der Bestrafung erblickt wird, die sie, je nach dem Grade ihrer Schuld, zu erleiden haben.

Auch diese theologische Läuterungslehre ist sehr alt. Sie knüpft an volkstümlichen Glauben an. Vom 5. Jahrh. v. Chr. an können wir sie bis herab in die Zeit der Gnosis und des Neuplatonismus verfolgen.

So führt nach Posidonius Seneca (cons. ad. Marc. 25) aus: integer ille (sc. animus) nihilque in terris relinquens fugit et totus excessit paulumque supra nos commoratus dum expurgatur et inhaerentia vitia situmque omnem mortalis aevi excutit, deinde ad excelsa sublatus inter felices currit animas.

In die gleiche Linie gehören die Ausführungen Plutarchs (De facie in orbe lunae 28, 943 C—945 D): Jede Seele, die unvernünftige wie die vernünftige, muß nach dem Tode des Körpers längere oder kürzere Zeit im Hades, d. h. der Sphäre zwischen Erde und Mond, umherirren. Die ungerechten und ausschweifenden Seelen büßen dort für ihre Freveltaten, aber auch „die guten müssen, um die ihnen vom Körper wie einer schlechten Dunsthülle anhaftenden Miasmen durch Reinigung zu entfernen, im mildesten Teil der Luft, die man Hadeswiesen nennt, eine bestimmte Zeit verweilen“, um dann in das Elysium, d. h. den Mond, zu gelangen. Von hier zieht es einige wieder in neue Geburten herab, andere steigen von hier zur Sonne empor.

Auch dieser Begriff des purgatorium ist in das Christentum eingedrungen. Holl[1] meint die ersten Zeichen seines Aufkommens innerhalb des Christentums bei Hermas und Tertullian zu finden. Wichtiger aber scheint mir, zunächst den Weg festzustellen, über den er in das Christen-

1) A. a. O., S. 44 Anm. 1.



tum gelangt ist. Er ist mit der Gnosis und dem außerkirchlichen Christentum gegeben. In der Eschatologie des 2. Sibyllinenbuchs (252 f.) heißt es:

καὶ τότε δὴ πάντες διὰ δαιομένου ποταμοῖο
καὶ φλογὸς ἀσβέστου διελεύσονθ'. οἵ τε δίκαιοι
πάντες σωθήσοντ', ἀσεβεῖς δ' ἐπὶ τοῖσιν ὀλοῦνται.

Nachdem dann die Klassen der Verdammten aufgezählt sind, heißt es von den Guten:

τοὺς δ' ἄλλους, ὁπόσοις τε δίκη καλά τ' ἔργα μέμηλε,
ἄγγελοι αἰρόμενοι διὰ δαιομένου ποταμοῖο
ἐς φάος ἄξουσιν καὶ ἐς ζωὴν ἀμέριμνον.

Daß die Gnosis diese Vorstellung von einer Läuterung der abgeschiedenen Seelen im Luftreich begierig aufgriff, bedarf keines Wortes. Das erste Zeugnis dafür, daß sie es tat, ist die Pistis Sophia (ed. Petermann, p. 380 ff.): Bevor die Seele in das Pleroma eintritt oder in das Leben zurückkehrt, wird sie geführt ad aquam, quae est infra *σφαῖραν*, ut fumus (bez. ignis) ebulliens comedat intus in eam, usque dum *καθαρίσῃ* eam valde. Für das 2. Buch Jeû (ed. C. Schmidt, p. 403 ff.), das auch die Seelenwanderung und den Lethestrom kennt, bedingt die allgemeine Sündhaftigkeit eine Bestrafung aller Seelen nach dem Tode.

Die Aufnahme des Gedankens durch Origenes [1] ist ohne weiteres verständlich.

Wie lange die Vorstellung von der Reinigung der Seelen im Luftreich sich erhalten hat, zeigt Henricus Salteriensis (De purgatorio S. Patricii. Migne S. L. 180), der das Purgatorium in die Region der feurigen Luft verlegt und die Seele hier die Läuterungsstrafen durchmachen läßt: dum unde veniat ... inquiritur, respondit se in aëre mansionem inter spiritus habere et poenas ignis purgatorii sustinere (p. 995); damnandi non intrant purgatorium nec inferum inferiorem usque ad diem iudicii, sed in aëre poenas sustinent infernales (p. 997).

Die Läuterungsstrafen sind ursprünglich umfassender, als man nach der später allein festgehaltenen Vorstellung von dem Fegfeuer vermuten möchte. Sie entsprechen den drei von Cicero (Tusc. I, 42 f.) als nubes, imbres ventique erwähnten Elementen: Feuer, Wasser, Luft. Denn die von Cicero neben Wasser und Luft genannten Wolken sind als Träger der feurigen Erscheinungen der Atmosphäre gedacht.

Demgemäß schildert Vergil (Aen. VI, 740—742) diese Strafen:

aliae panduntur inanes
suspensae ad ventos, aliis sub gurgite vasto
infectum eluitur scelus aut exuritur igni [2].

Diese drei Strafarten hat auch die christliche Theologie übernommen. Denn wenn es auch bei Lactanz (Inst. div. VII, 21, 4) heißt: sed et

1) Vgl. R. E.³ V, S. 789 f.
2) Von Augustin zitiert de civ. Dei XXI, 13.

iustos cum iudicaverit, etiam igni eos examinabit, so war darum doch der Begriff des purgatorium auch bei den Christen nicht auf die Vorstellung des ignis purgatorius beschränkt.

Noch in der Vision eines Mönches von Evansham aus dem Jahre 1196 heißt es: quibus (sc. den Seelen im purgatorium) hoc fuit generale supplicium, quod nunc in amne faetido mergebantur, nunc inde erumpentes hinc obviis ignium voluminibus vorabantur, ac demum ... turbinibus ventorum ... reddebantur ... Quosdam flammae, quosdam frigora diutius cruciabantur, et quidam in amnis faetore moram ducebant largiorem.

Ebenso kennt noch Dante die Qual durch Winde (Inf. V, 50 f.), Feuer (Purg. XXV, 12) und Wasser (XXXI, 94 ff.).

Erwähnung verdient in diesem Zusammenhang, daß auch das spätere Judentum eine Reinigung der Menschen nach dem Tode kennt, für *die* im allgemeinen das Feuer als das geeignete Element galt. Doch schien für die nicht allzu schwer Belasteten auch das Wasser als ausreichend[1].

Um nun die Stellung Augustins in dieser Frage zu bestimmen, ist zunächst festzustellen, wie er zu seiner Anschauung vom Fegfeuer gekommen ist. Die Frage ist um so wichtiger, da er dieser Lehre „Geltung in der Dogmatik verschaffte".

Soviel ich sehe, scheidet dabei die Bibel für ihn aus. Er greift zwar auf Matth. 12, 32 und 1. Kor. 3, 11 f. zurück. Aber zwingend scheinen diese Stellen ihm ein purgatorium nicht zu beweisen, da er nur von dessen Möglichkeit redet. Sie sind für ihn lediglich nachträglich entdeckte dicta probantia für eine anderswoher übernommene Anschauung.

Vielmehr folgt er anderen Kirchenlehrern. In Afrika finden sich *Spuren* der Vorstellung vom Fegfeuer bereits bei Cyprian (ep. 52 ad Antonian.), und vor ihm hielt schon Tertullian (monog. 10; cor. mil. 3, 4; exhort. cast. 11) eine Erleichterung der Fegfeuerqualen durch Gebete und Oblationen für möglich. Besonders wichtig aber wurde es für Augustin, daß Ambrosius die Vorstellung eines purgatorium von Origenes und Gregor von Nyssa übernahm.

Auf diesen Zusammenhang mit Origenes führt es sich zurück, daß bei Augustin nun auch der Teufel im purgatorium Raum findet. Denn offenbar als purgatorium, nicht als Hölle (wie in der Ascens. Jes. und bei dem Iren Furseus), ist der bei ihm dem Teufel als Aufenthalt angewiesene Ort zwischen Mond und Erde gemeint, obwohl er ihn als dessen carcer bezeichnet. Der Teufel ist nämlich, wie Holl richtig gesehen hat[2], für Augustin nicht absolut, sondern nur unter einem bestimmten Gesichtspunkt böse: (diabolus ...) in quantum angelus est, non est malus, sed in quantum perversus est propria voluntate. Eine Spannung besteht indessen an dieser Stelle insofern, als Augustin von einer endlichen Beseligung des Teufels, wie man sie nach seinem Aufenthalt im purgatorium für möglich halten möchte, nichst wissen will. Er erörtert (de civ.

1) Eisenmenger, Entdecktes Judentum II, S. 337 f.
2) A. a. O., S. 23.



Dei XXI, 23) eingehend die Frage, cur Ecclesia ferre nequiverit hominum disputationem diabolo etiam post maximas et diuturnissimas poenas purgationem vel indulgentiam pollicentem, — einen reumütigen Teufel, wie ihn Klopstock in der Gestalt des Abadona in seinen „Messias" eingefügt hat, kennt Augustin nicht.

Auch die Grenze gegen die vor- und außerchristliche Vorstellung vom purgatorium hat er klar und fest gezogen. In de civ. Dei XXI, 13 lehnt er ausdrücklich die Auffassung Vergils und der „Platoniker" ab, die nullas poenas nisi purgatorias volunt esse post mortem. Wie er quasdam poenas purgatorias bereits in hac quidem mortali vita kennt, so hält er daran fest, daß die temporariae poenae nicht alle auf Erden, sondern zum Teil erst nach dem Tode erledigt werden, verumtamen ante iudicium illud severissimum novissimumque, und daß diese erst im Jenseits zu erleidenden poenae temporales etwas anderes sind, als die sempiternae poenae, die einem Teil der Menschheit dann noch bevorstehen in der gehenna ignis inexstinguibilis, ubi vermis eorum non moritur et ignis non exstinguitur (de civ. Dei XXI, 9).

Die geistliche Betrügerin Anna Laminit von Augsburg (ca. 1480—1518)

Ein Augsburger Kulturbild vom Vorabend der Reformation

Von Friedrich Roth, München

1. Charakteristische Zustände in Augsburg zur Zeit der Laminit

Die Lebenszeit der Anna Laminit fällt in den Übergang der Stadt Augsburg aus dem Mittelalter in die sogenannte neue Zeit, die sich auf allen Lebensgebieten als eine Epoche mächtigen Aufschwunges darstellt. Dies kam schon im äußerlichen Stadtbild zur Erscheinung. Schon dem von außen Herannahenden flößten die starken, hohen, von breiten Gräben umzogenen Befestigungsmauern mit den vielen hübschen, schlanken Türmen und den gewaltigen Einlaßtoren Achtung ein. Im Inneren waren an die Stelle der alten, kleinen, zum Teil noch hölzernen Häuser größere, stattliche, von geschickten Baumeistern errichtete getreten; auf den freien Plätzen erstanden Kunstbrunnen, herrliche Lustgärten wurden angelegt, die Stadttore, die Zunfthäuser und einzelne Privatgebäude begannen

Bilderschmuck anzulegen, und die Vorstädte wuchsen immer enger mit dem alten Stadtkern zu einem Ganzen zusammen [1].

Die Zahl der mittleren und großen Kaufleute war in starker Steigerung begriffen, den alten Firmen gesellten sich neue, ebenbürtige zu; der Handel mit Venedig war noch in vollem Gang, und aus den durch die Entdeckung Amerikas und des Seeweges nach Ostindien sich in den Handelsstraßen ergebenden Wandlungen wußten die Augsburger sofort Nutzen zu ziehen, ohne die bisherigen Verbindungen aufzugeben. Schon 1505 gingen ihre ersten Schiffe mit denen des Königs von Portugal nach Kalikut und kehrten im nächsten Jahre mit reichem Gewinn zurück [2]. Das Handwerk, wenn auch zeitweilig durch Kriegsläufte etwas gestört, erfreute sich im allgemeinen einer günstigen Lage; bedeutende Künstler, wie der Bildhauer Gregor Erhard [3], der Baumeister Burkhard Engelberg [4], die Maler Hans Holbein der Ältere und Hans Burkmair schufen ihre unsterblichen Werke, zahlreiche Buchdrucker entfalteten eine fruchtbare Tätigkeit und brachten Leistungen hervor, die zu dem Besten gehören, was in ihrem Fache geschaffen wurde. Der Stadtschreiber Konrad Peutinger, der Mittelpunkt eines größeren Kreises namhafter einheimischer Gelehrter, zählte zu den wissenschaftlichen Koryphäen seiner Zeit [5]. So machte die Stadt, trotzdem sie nur etwa 20000 Einwohner zählte, den Eindruck einer von reichem buntem Leben durchpulsten Großstadt, die unter den deutschen Städten in mancher Hinsicht ihresgleichen nicht hatte.

Viel trug hierzu das eigenartige Verhältnis bei, in dem der Kaiser Maximilian zu dieser Stadt stand [6], die den oben abgegrenzten Zeitraum in ihrer Geschichte geradezu als die Maximilianische Ära bezeichnet. Er betrat sie zum ersten Male an der Seite seines Vaters als vierzehnjähriger Jüngling am 25. April 1473, kam schon im

---

1) Siehe hierzu etwa Buff, Augsburg in der Renaissance (vom Ende des 5. Jahrhunderts an), 1893.

2) Rems Chronica alter und newer Geschichten in Bd. V der Augsburger Chroniken, S. 277 f.

3) Siehe über ihn etwa den Aufsatz Herbergers in der Zeitschr. des Hist. Ver. für Schwaben und Neuburg (weiterhin zitiert als Z.S.N.) XIV, S. 101 ff.

4) Baumeister der Ulrich-Kirche und der Kirche zum Hl. Kreuz in Augsburg.

5) Zuletzt schrieb über ihn E. König, Peutingerstudien, 1914.

6) Am besten zu ersehen aus dem Büchlein Luitp. Brunners, Kaiser Maximillian und die Reichsstadt Augsburg, 1877.

nächsten Jahre wieder, und von 1489 an, in welchem Jahre er bei seiner Rückkehr aus der Brügger Gefangenschaft in der Stadt mit ganz besonderen Ehren und Freudenbezeugungen empfangen wurde, verging fast keines mehr, in dem er nicht längere oder kürzere Zeit hier verweilte. Er erwarb sich in Augsburg ein eigenes Haus [1], hatte hier seinen eigenen Einlaß [2], fand hier in Peutinger einen Mann, der zur Förderung seiner künstlerischen, wissenschaftlichen und literarischen Pläne geeignet war wie kein anderer, in Burkmair einen Künstler, der die ihm zur Verherrlichung seiner selbst und seines Geschlechtes vorschwebenden Ideen aufs trefflichste zu verwirklichen vermochte, in Hans Schönberger den Drucker, der dem Theuerdank die gewünschte würdige Ausstattung gab, und zur Erholung winkten ihm die ausgedehnten, im Westen der Stadt sich hinziehenden Wälder, in denen er das über alles geliebte Weidwerk nach Herzenslust treiben konnte. Jeder solcher Aufenthalt in der Stadt warf eine Welle frischen, festlich bewegten Lebens hinein; prunkvolle Tanz- und Kostümfeste auf der Herrenstube, geistliche und weltliche Konzerte seiner Kantorei und seiner Musiker wechselten mit fröhlichen, volkstümlichen Schützenfesten auf der Rosenau, mit kleineren oder größeren Stechen auf dem Fronhof oder auf dem Weinmarkt, mit glänzenden Turnieren, bei denen der Kaiser selbst gern in den Schranken erschien und auch noch im vorgerückten Alter auf das rühmlichste zu bestehen vermochte. Am höchsten gingen die Wogen dieses Treibens natürlich auf den drei großen, in den Jahren 1500, 1510, 1518 von Maximilian in Augsburg abgehaltenen Reichstagen, während deren die Stadt von Fürsten und anderen vornehmen Gästen förmlich überflutet war und alles im Glanz scheinbar ungetrübten Lebensgenusses strahlte.

Aber der häufige Anblick dieses Jagens nach Festlichkeiten, Vergnügungen und „Kurzweil“ aller Art hatte auch seine Nachteile. Die Handwerker wurden „zerlich und begerlich“ und verleitet, über ihre Verhältnisse zu leben; die Vermöglichen suchten es an Pracht und Luxus den Allerreichsten nachzutun, namentlich in der Köstlichkeit der Kleidung und in der Überladung mit kuustvoll gearbeiteten „Kleinaten“, wie man dies sonst „in keiner Stat in teutschen Landen fand“. Auch zog das Zusammenströmen so vieler

1) Brunner, S. 29. Das Haus ist jetzt mit F 386 bezeichnet.

2) Rems Chronik newer Geschichten, Augsburger Chroniken V, S. 28.

das Geld mit beiden Händen ausstreuenden Fürsten und Herren eine Menge heillosen Gesindels, das davon profitieren wollte, in die Stadt, und die „Kaiserischen" führten „böse Sitten" ein; so das Zutrinken, das man bisher in dem Maße, wie es nun einriß, nicht gekannt hatte, hohes Spiel mit Würfeln und Karten auf der Herrenstube und sonst und eine bedenkliche Lockerung der alten Ehrbarkeitsbegriffe, so daß der Chronist Rem in die Klage ausbricht: „Es ward eine böse Frauenzucht hie" [1], ein Urteil, das in der Zimmerschen Chronik bestätigt wird mit den Worten: „Sorglich ist es, in Augsburg zu weiben."

Das waren Schatten, die nur einzelne Personen oder Gruppen der Gesellschaft trafen. Aber auch die schweren, schwarzen Wolken, die die Morgenröte der anbrechenden Neuzeit allenthalben begleiteten, lagerten, das oben gezeichnete freundliche Bild verdunkelnd, oft genug über der Stadt.

Da ist einmal neben öfteren Heimsuchungen durch die Pest zu nennen das Auftreten der „Franzosen", jener neuen Krankheit, „von der vorher kein Mensch etwas gewußt"; so genannt, weil sie nach Meinung der Zeitgenossen zuerst unter den vor Neapel liegenden Franzosen ausgebrochen sein sollte. Die Ärzte standen ratlos vor dieser „Plage", die auch in Augsburg schon 1495 eine beträchtliche Anzahl von Opfern forderte. Man mußte hier sofort ein eigenes „Blatterhaus" errichten, um die von diesem „Wehtag" Betroffenen abzusondern und zu heilen. Auf den Straßen sah man Menschen, denen „Händ und Fueß" und das Angesicht „hingefressen" waren, daß man nicht wohl „wißt, obs Frawen oder Mann". ... „Man meint, das dritt Mensch wäre in Augsburg und Ulm und andern Stetten, nah und fern", damit angesteckt. Von dreißig der Betroffenen wurde keins mehr wieder „recht gesund", fast alle behielten „ein Letze". ... „Woll uns Gott seine Gnad schenken", seufzt der dieses Elend schildernde Augsburger Chronist, „und uns dieser Krankheit abhelfen" [2]. Der furchtbare Anblick der Leidenden hielt den bekannten Josef Grünpeck [3], einen verlotterten

1) Rem, Alte und newe Gesch., a. a. O., S. 115.

2) Fortsetzungen der Chronik des Hector Mülich in den Augsburger Chroniken IV, S. 421 f.

3) Siehe über ihn den Artikel von E. v. Oefele in der Allg. D. B. X, S. 56; Riezler, Gesch. Baierns III, S. 879 f.



Priester, der viel in Augsburg verkehrte, nicht ab, seinen Freunden ein Gelage zu veranstalten, bei dem, wie er selbst sagt, neben Bacchus auch Venus erschien, und die Folge davon war, daß er die schreckliche Krankheit selbst „überkam", ihre Wirkungen am eigenen Leibe zu spüren hatte und sie als der erste (1496) beschrieb [1].

Auch empfindliche Teuerungen „fielen ein", so schon im Jahre 1482, dann wieder 1491 und in verstärktem Maße 1501 und 1502 [2]. Große Kriege — der Schweizerkrieg, der greuelvolle Landshuter Erbfolgekrieg, die Kriege gegen Frankreich, Geldern, Venedig und die Türken — schädigten mittelbar und unmittelbar zeitweise Handel und Gewerbe, und mancher Augsburger Weber mußte, weil er sich nicht mehr anders zu helfen wußte, sein Handwerk aufgeben und zum Spieße greifen. Allgemeine Unzufriedenheit mit den bestehenden Zuständen erweckte in der Bauernschaft gefährliche Gärung, in einer Reihe von Städten entstanden heftige, zum Teil blutige, meist von der „Gemeinde" gegen den Rat gerichtete „Meutereien", und auch in Augsburg nahm die Zahl unzuverlässiger, unruhiger, aufrührerischer Elemente, wie sich bald zeigen sollte, von Jahr zu Jahr zu. Düstere Prophezeiungen liefen um, die die schlimmsten Zeiten in Aussicht stellten, den allgemeinen Zusammenbruch und die Verkehrung aller Dinge verkündigten oder den baldigen Untergang der Welt voraussagten [3]. Die „Zeichen", Wunder und abnormen Himmelserscheinungen, die man von jeher gefürchtet, mehrten sich in erschreckender Weise, und im gleichen Schritt steigerte sich die Sucht, in allem Ungewöhnlichen etwas Unheimliches, Ungeheuerliches zu sehen, zu krankhafter Erregung. Im Jahre 1485 trat am 15. März, nachmittags um 3 Uhr, „eine Finsternis an der Sonne ein, die jählings den (Augsburger) Horizont so schrecklich verdunkelte, daß die „Stern wie bei heiterer Nacht am Himmel gesehen wurden, wobei die Vögel aus der Luft fielen" und das

1) Tractatus de pestilenciali Scorra sive mal francos etc. Die Widmung an Bernhard von Waldkirch datiert vom 15. cal. Nov. anni 1496.

2) Hector Mülichs Chron. in den Augsburger Chron. Bd. III, S. 268, 12 (1483); Senders Chron. in den Augsburger Chron. IV, S. 32 (1491) und S. 95. 98 f. (1501—1502).

3) Siehe Friedrich, Astrologie und Reformation, 1864, passim.



Vieh von unheimlichen Ängsten ergriffen wurde [1]; und im gleichen Jahre ließ sich auf den Kreuzwegen und Feldern in der Nähe Augsburgs „das Nachtgespenst, welches man im Gebirge das teuflische oder wilde Heer heißet, mit greulichen, ungeheuren Erscheinungen sehen“ [2]. Von 1500 an ereigneten sich während dreier Jahre die unerklärlichen, entsetzlichen Kreuzfälle [3], von denen wir noch zu sprechen haben werden, 1506 tauchte wieder einmal einer der so gefürchteten Kometen auf, der während des ganzen Monats August „unter dem Gestirn des Löwen“ am Himmel stand [4], und im gleichen Monat sah der schon genannte Grünpeck zu Augsburg „zwischen fünffen und sex Uren nach Mittag ... drey groß und graussam Wolcken mit einem erschröcklichen Schuß, aine von Mittag, die andere vom Aufgang, die dritt vom Niedergang der Sonnen zusammenstoßen, bald hernach ein Hagel kumen, Stein und seltzam Figuren gefallen, etlich wie Creutz, die andern wie die Monstrantzen gestalt gewesen sein“ [5]. Am 29. Mai 1511 machte sich in Augsburg ein leichtes Erdbeben bemerkbar [6], am 21. März des folgenden Jahres ein zweites, stärkeres, bei dem die „Ulrichkirche hin- und hergewaggot wie ein Schiff und Schaalen und Kanten, an der Wand hangent, sind herabgefallen“ [7]. Häufig

1) Gassers Annales civitatis ac rei publicae Augstburgensis, bei Menken, Script. rer. Germ. I (1728), unter 1485, deutsche Übersetzung (zu der Frensdorff in der Einleitung zu Bd. I, S. XLV der Augsb. Chroniken nachzusehen), II, S. 240. 2) Ebenda.

3) Gothein, Politische und religiöse Volksbewegungen vor der Reformation, 1878, S. 88ff.; Johannis Francisi Pici Mirandulae domini „Heroicum carmen de misteriis dominicae crucis nuper in Germania delapsis ad Maximilianum Augustum, Romanorum regem“ in Pici Opera omnia II (Basel 1573), S. 365ff.; Birken, Spiegel der Ehren des Erzhauses Österreich (Nürnberg 1668), S. 1132; insbesondere für Schwaben; Heinrich Hugs Villinger Chronik ed. Roder, in den Publikationen des Litt. Ver. zu Stuttg. Nr. 164, 1883, S. 20ff.

4) Gasser unter 1506.

5) Ein newe außlegung Der seltzamen | wundertzaichen vnd wunderpůrden, so ein zeyther im reich als | vorpoten des Almechtigen Gottes auffmonende auffrůstung zesein | wider die feindt christi vnd des heyligen reichs erschinen sein, an | all Kůrfürsten vnnd Fürsten, so auff dem reichs Tag zu Costnitz | versamlet sein gewesen, vō einē Erwirdigē briester, herrñ Josephē Grůnpecken beschehen. 4 Bl. Der das Kreuzwunder darstellende Holzschnitt ist reproduziert bei Bezold, Gesch. der d. Ref., 1890, nach S. 103.

6) Fortsetzungen der Chronik des Hector Mülich a. a. O., S. 468, 23.

7) Sender, S. 129, 12.



auch kamen greuliche Mißgeburten zur Welt, und es wuchs sich zu allgemeiner Gepflogenheit aus, sich über deren Bedeutung, auch wenn es sich etwa nur um eine Gans mit zwei Köpfen handelte, in allerlei Betrachtungen und abenteuerlichen Vermutungen zu ergehen, was das wohl zu bedeuten habe. Gab es auch vereinzelt Skeptiker, die dies verspotteten, so sahen doch weitaus die meisten — und zwar nicht nur der „gemeine Mann" — darin Zeichen des göttlichen Zornes über die Frevelhaftigkeit des Menschengeschlechts.

Manche dieser „Warnungen" machten für den Augenblick tiefen Eindruck, und die auffallenderen erzeugten ein Gefühl seelischer Zerknirschung, die seltsam kontrastierte mit dem gewohnten Treiben der scheinbar im Hasten nach Vergnügen und nach Gewinn von Geld und Gut aufgehenden Bevölkerung, als deren oberster Gott Merkur galt. Dann trat die diesem Zeitalter eigentümliche religiöse Sensibilität zutage, die bei manchen in Förderung echt christlicher Gesinnung, bei der großen Masse in eifrigster Betätigung äußerer Kirchlichkeit Ausdruck fand. So kam es, daß, wie überall, so auch in Augsburg, gerade in dieser Zeit das kirchliche Leben nach allen Richtungen hin eine Höhe erreichte, über die kaum mehr hinauszukommen war [1]. Wohin man blickt, neue Triebe auf altem Stamm, denen man es wahrlich nicht ansah, daß sie schon nach wenigen Jahren verdorren sollten. Es entstanden neue Stiftungen zur Erhöhung und Bereicherung kirchlicher Pracht [2], zur Milde-

1) Siehe hierzu im allgemeinen den Cod. lat. 1721 der Münchener Staatsbibl. passim und J. Schairer, Das religiöse Volksleben im Ausgange des Mittelalters nach Augsburger Quellen (1914).

2) Besonders zeichneten sich in dieser Beziehung die Veranstaltungen des Klosters zum Hl. Kreuz aus. Die Chronik (Cod. lat. 1721) der Münchener Staats-Bibl. berichtet Bl. 192: Im Jahre 1478 wurde die processio generalis in figuris utriusque testamenti begonnen. 1478 fuerunt factae figurae sequentes: „Adam et Eva, Moyses cum serpente, Abraham cum filio suo Isaac, annuniatio B. M. V., tres reges cum muneribus, fuga B. M. in Egyptum, Herodes cum innocentibus, dies palmarum, mons Olivoti, captio Christi, flagellatio, coronatio, ascensio, latrones, dolores B. M. V., sepultura Christi, ressurectio Christi." Solche Vorstellungen fanden noch statt 1479, 1480, 1481, 1482 („Theatrum, in quo Christus fuit ad mortem judicatus inter duos latrones suspensus, cujus pectus Longinus lancea aperuit"), 1483 („Diva virgo, sole vestita, Christi baptismus, ascensio et pentecostes"). Sie kamen aber so teuer zu stehen, daß man 1483 damit abbrechen mußte und dafür eine Corporis Christi Bruderschaft gründete

rung der Armut und des Elends, zur Sicherung des Seelenheils, neue kirchliche Feier- und Festtage, neue Organe zur Pflege des Bruderschaftswesens, neue Anregungen zur Erweiterung des Heiligenkultus. Die Besingnisse der Verstorbenen wurden allgemein mit großem Aufwand begangen, die fürstlicher Personen, wie Kaiser Friedrichs III., des letzten Grafen von Görz, des Königs Philipp von Spanien, des Herzogs Albrecht von Bayern und anderer, mit einer Prachtentfaltung, die wirkliche Andacht erstickte und nur die Befriedigung verwöhnter Schaulust zum Zwecke zu haben schien. Das Gleiche gilt von den großen Kirchenfesten, die in diese Zeit fallen, z. B. der Translation des aus seiner alten Ruhestätte „erhobenen“ Bischofs Simpert am 23. April 1492 [1], der Grundsteinlegung zum neuen Chor der Ulrichkirche am 13. Juli 1500 [2], der Feier des Jubeljahres 1501 [3], bei der die Ablaßbriefe, trotzdem sich gerade in Augsburg schon längst gegen das Ablaßwesen kräftig ablehnende Stimmen erhoben hatten, reißenden Absatz fanden. Daß auch das Wallfahrtsfieber den Leuten noch tief im Blute lag, bezeugt die Schilderung des unglaublichen Fanatismus, der die im Jahre 1519 nach der neuen Marienkapelle in Regensburg wandernden Wallfahrer aus Augsburg und Umgebung ergriffen [4]. Das Fastengebot wurde noch streng beobachtet. Ein Weber namens Molter, der an einem Samstag in der Fasten (1505) Fleisch genossen hatte, wurde wie ein gemeiner Verbrecher auf den Pranger gestellt, dann aus der Stadt ausgewiesen [5], und zur Verhütung von Zuwiderhandlungen gegen das für die Fastenzeit geltende kirchliche Lacticinienverbot erkaufte der Rat, wenn auch mit Unwillen, (1487) um eine verhältnismäßig beträchtliche Summe für seine Bürger und deren Untertanen einen sogenannten Butterbrief [6]. Junge Leute, die sich in der Fastnacht (1503) hatten beigehen lassen, an einem öffentlichen Brunnen ein Zicklein zu taufen, wurden gefangen gesetzt und mußten öffentliche Kirchenbuße tun [7]. Der berühmte Straßburger Prediger Geiler von Kaisersberg, der einige

1) Sender, S. 60; Friesenegger, Die St. Ulrichkirche in Augsburg, 2. Aufl. Augsb. 1914, S. 13.

2) Sender, S. 87; Friesenegger, S. 3.

3) Sender, S. 96f.

4) Rem, Newe Geschichten, S. 131.

5) Sender, S. 94.

6) Gasser unter 1483; Braun, Gesch. der Augsburger Bischöfe III, S. 109

7) Gasser unter 1503.

Monate lang (1488/89) im Augsburger Dom predigte, sah jedesmal Tausende von aufmerksamen Zuhörern zu seinen Füßen, freilich auch (im Jahre 1484) der Weber Jörg Preyning, der bei St. Radegundis (nicht weit von Wellenburg) von einem Baume herab seine schwer verständlichen „Phantasien“ verkündigte [1]. Für die Verschönerung und Ausschmückung der Kirchen waren keine Kosten zu hoch, und auch der mittelalterliche Eifer zur Herstellung würdiger Gotteshäuser war noch immer lebendig. Die gewaltige Ulrichkirche, die bei einem furchtbaren Sturm (1474) zusammengebrochen, wurde in 26 Jahren wieder aufgebaut, 1506 der Grundstein zu beiden Türmen gelegt; ebenso entstanden an Stelle der alten Kirchen zum Hl. Kreuz, zu St. Georg und zu den Predigern neue, und die reichen Klosterfrauen von St. Katharina erbauten sich außer einer neuen Kirche auch noch ein neues Kloster. Bauliche Veränderungen erfuhren damals der Dom sowie die Kirchen bei St. Anna und St. Moritz.

Eine solche Stadt war natürlich ein ganz besonders günstiger Boden für Menschen, die auf den frommen Aberglauben und das Mitleid der großen Masse und einzelner durch ihre Frömmigkeit hervorragender Persönlichkeiten spekulierten, und tatsächlich wimmelte es auch, wie ein im 14. Jahrhundert angelegtes, bis ins 16. hineinreichendes Augsburger „Achtbuch“ [2] ersehen läßt, hier von Wahrsagern, Teufelsbeschwörern, falschen Priestern und Mönchen, angeblich getauften Juden, betrügerischen Pilgern — seit 1440 gab es in der Stadt ein Pilgerhaus — und anderem derartigen Gelichter, wie es uns der bekannte Liber vagatorum so anschaulich vor Augen führt [3]. Die damals ziemlich zahlreich über die Alpenländer aus Italien kommenden Büßermönche, deren etliche im Jahre 1502 auch durch Augsburg kamen [4], und gar die angeblich indischen Mönche wurden [5], obwohl man nicht wissen

1) Siehe über ihn Gasser unter 1484; Roth, Der Meistersinger Georg Breuning und die religiöse Bewegung der Waldenser uud Täufer im 15. und 16. Jahrhundert (in den Monatsheften der Comenius-Gesellschaft, XIII, S. 74—96).

2) Siehe über dieses den Aufsatz von Buff, Verbrechen und Verbrecher zu Augsburg in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts (in der Z. S. N. IV, S. 160 ff).

3) Siehe hierüber Avé-Lallement, Das deutsche Gaunertum I, 1858, S. 137 ff.; Janssen, Gesch. des d. Volkes VIII (1.—12. Aufl., 1894), S. 285 ff.

4) Sender, S. 99 mit Anm. 3; Rem, Alte und newe Geschichten, S. 274.

5) Rem, Newe Gesch., S. 80; Gasser, d. Übers. II, S. 246.

konnte, wer dahinter steckte, von der Menge wie „Heilige“ angestaunt, so daß die Zweifel einiger Vorsichtigen nicht durchdrangen.

Die meisten der „geistlichen“ Betrüger waren arbeitsscheue, arme Teufel, die von dem, was der Tag einbrachte, kümmerlich lebten, nur selten einen größeren Fang machten, stetig in Gefahr standen, entlarvt, durchgeprügelt oder gerichtlich eingezogen zu werden, und, abgesehen von verschiedenen, sie betreffenden Einträgen im Achtbuch und einigen Verhörsprotokollen in der Urgichtensammlung, keine Spuren ihres Daseins hinterlassen haben. Nur ein einziger Fall ist aus dieser Zeit in Augsburg bekannt, der hierin eine Ausnahme macht, das ist der der Anna Laminit[1].

2. Quellen und Literatur-Nachweise zur Lebensgeschichte der Laminit

Bevor wir an ihre Biographie herantreten, stellen wir die über sie berichtenden alten Quellen sowie die sie erwähnenden Stellen der späteren Literatur zusammen und teilen zum Verständnis der bei Besprechung dieser Stücke beizufügenden Bemerkungen die in der deutschen Übersetzung der Gasserschen Annalen sie betreffende Notiz mit, in der die wichtigsten Umstände ihres Lebenslaufes kurz und in der Hauptsache richtig angegeben sind. Sie lautet[2]:

„Under Bischoff Heinrich von Liechtenaw ist geschehen, daß ein Weib, die Lomenittin genannt, und ein Burgerin allhie, under dem Schein grosser Heiligkeit grossen Potentaten die Augen also verblendet, daß, ob sie wol vor diesem begangener Unzucht vnd Ehebruch halben zum andern Mal der Statt verwiesen war, darüber aber Rhew und Bueß gethan, nun nit allein von dem unverständigen gemeinen Volck mit grossem Aberglauben, sondern auch von den fürnembsten dieser Statt darfür gehalten worden, daß sie weder essen noch trincken ohn allein, was jhr im Sacrament gereycht wurd, zu sich neme, viel weniger, daß sie was durch natürlichen Trieb von sich liesse oder schlieffe, und daß sie solche grosse Wunder vnd Mirackel durch stettiges vnd andächtiges Gebeth vermöchte, also daß solches auch Keyser Maximilian selber und nach jhme der Cardinal deß H. Creutzes, Patriarch zu Jerusalem, geglaubt und sie als ein Heilige besucht haben. Nachdem aber solchen Betrug die Hertzogin auß Beyrn Kunigunde, des Keysers Schwester, vermerckt vnd offenbart hatte, ist sie den 20. Hornungs Anno 1514,

1) Auch Lominit, Luminit, Amalit usw.

2) II, S. 266.



wie man in solchen Fällen gemeiniglich zu thun pflegt, heymlich verschicket vnd endtlich zu Freyburg im Ichtlandt, allda sie sich zu einem Lädergerber verheyratet, newe Bossen angefangen vnnd ein Kindt verwächsselt hatte, ertränckt worden." [1]

Aus dem von uns gesammelten Material sind vor allem die Augsburger Quellen und Literaturzeugnisse zu nennen. Das erste hier zu erwähnende Stück ist ein zum Türkenkrieg mahnendes Manifest König Maximilians vom Jahre 1503, in dem er auf die vielen Strafen und Wunder der letzten Zeit, durch die Gott selbst hierzu anreizen wollte, hinweist; dabei nennt er auch die Wunderexistenz der Laminit [2]. Das zweite Stück ist ein Eintrag Konrad Peutingers vom Jahre 1506 in den Cod. 3334 der Wiener Hofbibl. Bl. 94ª, der lautet: „Est in Augusta Vind. virgo, quae sextum jam continuat annum, quo non comedit nec bibit. Annus N. S. nunc est 1506 vocaturque Anna Laminitin. Peutinger scripsit" [3]. Daran reihen sich die über sie handelnden Stellen verschiedener Augsburger Chroniken, deren älteste die „Cronica newer Geschichten" (1512—1527) des Augsburger Bürgers Wilhelm Rem († 1529) ist [4], der ihrer an zwei Orten gedenkt [5]. An dem ersten schildert er ziemlich ausführlich unter 1513, 1514 ihr ganzes Treiben in Augsburg, ihre Austreibung aus der Stadt 1518, ihre Erlebnisse bis zu ihrer Verheiratung zu Freiburg im Üchtland. Eingefügt ist das für die Geschichte der Laminit so überaus wichtige Schreiben der Herzogin Kunigunde von Bayern, das ihre Entlarvung mit allen Einzelheiten erzählt, und ein Auszug aus einem Brief der Laminit an die Herzogin, in dem sie sich hinterher von Augsburg aus zu entschuldigen sucht. Die zweite Stelle, die ihr gilt, hat ihre 1518 wegen verschiedener Verbrechen zu Freiburg erfolgte Verurteilung zum Tode durch Ertränken und den Inhalt ihrer Urgicht zum Gegenstand. Rem, der die Laminit sicher oft in Augsburg selbst gesehen, ist ein in jeder Beziehung beachtenswerter Chronist, der Wert darauf legte, nur Wahres zu berichten, und in seiner gesellschaftlichen

1) Lateinisch Gasser, c. 1738, 1749.

2) Datt, De pace publica liber V (Ulm 1698), S. 218. (Siehe unten S. 386.)

3) Den Hinweis auf diese Stelle verdanke ich Herrn Oberbibliothekrat Schottenloher. Näheres über diesen Eintrag siehe in den Mitteilungen des Instituts f. österr. Geschichtsforschung, Bd. XXIII (1920), S. 525.

4) Augsburger Chroniken V. 5) S. 11—20. 85—86.



Stellung Gelegenheit hatte, manches zu erfahren, was anderen verborgen blieb. Seine Erzählung hat also unbedingten Anspruch auf Glaubwürdigkeit; wo er seiner Sache nicht ganz sicher ist, deutet er dies ausdrücklich an [1]. In einer Fortsetzung seiner Chronik durch einen Anonymus (Cgm. 5052 der Staatsbibliothek zu München S. 340) geschieht unter 1507 ihrer nur kurze Erwähnung [2]. — Etwas jünger als die Remsche Chronik ist die des bekannten Augsburger Malers Georg Preu (Breu) des Älteren (von 1512 bis 1537) [3], der, wie Rem, viel von dem Gebaren der Laminit gehört, von ihrer Entlarvung durch die Herzogin und von ihrer Ausweisung Kunde hat, aber nichts von ihrem bösen Ende in Freiburg sagt. Auch Preu hat die Laminit wohl gekannt. Als er im Jahre 1510 an der Frontseite der neu erbauten Hl. Kreuz-Kirche einen Riesen-Christoffel in fresco malte, sah er von dem hohen Malergerüst herab gerade auf ihr gegenüberliegendes Haus. Er war ein etwas „bösmauliger Skribent", doch macht er nicht gerade den Eindruck, daß er lüge [4]. — Fast gleichzeitig mit der Chronik Preu's schließt die des Benediktiners Clemens Sender (von der ältesten Zeit bis 1536) [5], der unter 1507 ein recht anschauliches Bild der Persönlichkeit und des Wandels der „Bachsteltzlerin" [6] Laminit entwirft und auch ihre Überführung durch die Herzogin sowie ihr Ende kennt. Sender verdient hier wie in allen Stücken seiner Chronik, die nicht die „Lutherei" und damit irgendwie Zusammenhängendes betreffen, vollen Glauben. — Zwölf Jahre später (1548) als Senders Werk schließt die Chronik des Patriziers Matthaeus Langenmantel [7], der seiner Vaterstadt Augs

---

1) Siehe seine Charakteristik in der Einleitung zu seiner Cronica newer Geschichten, S. VI ff.

2) Es heißt hier: „In der zeit 1507 war ein gaistliche verwente junckfraw hie mit namen Anna Laminit, die het in neun jaren weder gessen noch truncken nöchtzit etc.; nit lang darnach ist gemelter junckfraw die stat allhie zwaimal verpoten, ursach: sie aß und tranck als wol als unser ains und war ain vast gute kuplerin dartzu. sie ist darnach zu Freiburg im Yechtland ertrenckt worden; hat sich selb und ander vil leut betrogen."

3) Augsburger Chroniken, Bd. VI (1906), wo sie S. 20 f. erwähnt wird.

4) Seine Charakteristik in der Einleitung zu seiner Chronik, S. 11 ff.

5) In Band IV der Augsburger Chroniken (1894), wo die Laminit S. 116 f. erwähnt wird.

6) Siehe zu diesem Wort unten S. 370 mit Anm. 5.

7) Aug. 29 der Augsburger Stadtbibliothek.



burg als Kriegsmann, Richter, Ratsherr und Diplomat jahrzehntelang ersprießliche Dienste geleistet und schon früh Material zu einer großen Augsburger Chronik gesammelt. So machte er auch eingehende Aufzeichnungen über die Laminit, deren Entwicklung zur Heiligen, Blütezeit und Sturz er mit eigenen Augen verfolgen konnte. Seine Mitteilungen über sie sind nach den Remschen die ausführlichsten, die wir besitzen, und zeichnen sich durch Klarheit, sichtliche Objektivität und Genauigkeit in den Einzelheiten aus. Sie wurden in ihrem Werte auch schon frühzeitig erkannt und, da sie in verschiedenen Abschriften umliefen, von späteren Augsburger Chronisten, z. B. Abraham Schieß[1], übernommen, die dann wieder anderen als Quelle dienten. Sie kamen auch schließlich zum Druck in einer von Hormayr aus verschiedenen Chroniken zusammengestellten Augsburger Chronik — im Taschenbuch für die vaterländische Geschichte, Jahrgang 1832, S. 151ff. —, wo der Name des Verfassers (Langenmantel), den Hormayr nicht gekannt hat, fehlt. Wir haben dieses Stück, da der Abdruck ungenau ist und sich in einer Sammlung findet, wo man es nicht sucht, am Schlusse dieser Abhandlung als Anhang I beigegeben. — Wieder 8—10 Jahre jünger ist das, was das Habsburgisch-Österreichische Ehrenwerk Hans Jakob Fuggers[2], dessen eigentlicher Verfasser aber, was an anderer Stelle nachgewiesen werden wird, der Augsburger Chronist Clemens Jäger war[3], über die Laminit beibringt. Sie kommt hier, wie bei Rem, an zwei voneinander getrennten Stellen des zweiten Bandes vor. Einmal unter 1503 gelegentlich der dort erwähnten Kreuzfälle und der Schilderung der im Zusammenhang damit von der Laminit angeregten großen Bußprozession, dann in der der eigentlichen Biographie Kaiser Maximilians angehängten Charakteristik desselben, wo ein Abschnitt über das Verhalten des Kaisers zur „Justitia" handelt und die Bloßstellung der Laminit als Betrügerin sowie die ihr von Seite des Kaisers zuteil gewordene milde Behandlung erzählt. Clemens

1) Eine seiner Hauptchroniken ist Cgm. 2030 der Münchener Staatsbibliothek, die den Langenmantelschen Bericht auf Bl. 325b mitteilt.

2) Das Original in der Staatsbibliothek zu München Cgm. 895, 896.

3) Vgl. O. Hartig, Die Gründung der Münchener Hofbibliothek durch Albrecht V. und Joh. Jakob Fugger (1917), S. 196ff.; W. Maasen †, Hans Jakob Fugger, bearbeitet von P. Ruf (1922), S. 17. 68f.

Jäger (ca. 1500—1563) hat zwar die Laminit als Knabe wohl selbst gesehen, aber was er über sie berichtet, beruht entweder auf einer sonst unbekannten älteren Aufzeichnung, oder, was wahrscheinlicher ist, auf mündlicher Tradition. Auch dieses Stück — bisher ungedruckt — teilen wir als Anhang mit. In episodischer Weise wird auf die Laminit bezug genommen von dem Augsburger Bischof Christoph von Stadion (1517—1543) in seiner „Verantwortung" „... uff der Burgermaister vnd Ratgeben (zu Augspurg) ... Schmachgedicht, newlicher Zeit im Druck außgangen", gestellet, 1537" [1] und von dem evangelischen Prädikanten Dr. Johann Forster, in seinen „Actis" mit den Prädikanten zu Augsburg (1535—1538) [2], die sich beide in spöttischer Weise über die von den Augsburgern der Laminit gegenüber an den Tag gelegte Leichtgläubigkeit äußern.

Alle späteren Augsburger Chroniken handeln entweder nur ganz kurz über die Laminit, so daß sich ihre Quelle nicht feststellen läßt, oder auf Grund mündlicher Tradition oder nach Sender bzw. nach M. Langenmantel. Dies gilt auch von Gassers Darstellung (der lateinischen und der deutschen), von seinem Nach-

1) Es heißt hier (in dem Abdruck der „Verantwortung" bei Zapf, Bischof Christoph von Stadion, S. 192): Die Augsburger sind „im glauben so unbestendig und wanckelmutig; denn, was vor wenig jaren denen von Augspurg durch ain frawenpild, das Laminitlin genent, die sie zuvor jrer missetat halben uff den pranger gestellt hatten, auch geschehen und begegnet sey, ist inen und menigklichen unverporgen. dasselbig frauenpild liessen sich die armen leuth, *die von* Augspurg, dahin, als ob sy heilig und ain prophetissin wer, nichts *eeß* oder trinck, dermassen bereden, daß sy sich [durch] unsere prediger davon nit wolten weisen lassen, bis doch zuletzt durch ain frauen hochs stands der betrug ... in kurtzer zeit erfaren worden ist und desselbig weibsbild volgends in Schweitz umb der und anderer ir mißhandlung willen jr verschuldte todstraff empfangen hat."

2) Germann, Dr. Joh. Forster, der Hennebergische Ref., 1894, S. 103. Hier sagt Forster, sich über die seiner Ansicht nach zwinglischen Augsburger Prädikanten beschwerend: „O, die weisen (Rats-) herren von Augspurg, die sich so klug und weis auch in göttlichen sachen vermeinen, daß sie gras hören wachsen und für großer weishait itzunder [sich schämen müssen], so oft sie dran gedencken, daß sie sich ein weib (Laminit) so lange zeit haben lassen effen und betoren, und in irem sinn sollte es inen nicht mehr geschehen! und under dis haben sie anstat des einigen lemleins zehen oder noch mer Laminittlin, die sie vil mer und offentlicher betriegen" etc.



folger, dem älteren Paul von Stetten[1], und von den drei als Geschichtschreiber bekannt gewordenen Mönchen des Augsburger Ulrichklosters, Reginbald Möhner (dessen Augsburger Chronik von den ältesten Zeiten bis 1632 reicht)[2], Karl Stengel (Rerum Augustanarum Vind. Commentarius, 1647)[3] und Corbinian Khamm (Hierarchia Augustana, I, 1709)[4]. Placidus Braun, der gelehrte Verfasser der Augsburger Bischofsgeschichte und vieler anderer hervorragender Geschichtswerke, der diese Reihe schließt, hat die Betrügerin, soviel wir sehen, mit Stillschweigen übergangen. Auch die Wiener Handschrift, aus der Friedrich Kenner bei Besprechung des in der Porträt-Sammlung des Erzherzogs Ferdinand von Tirol befindlichen Laminitbildes das über die Augsburger „Heilige" Erzählte beibringt[5], ist fast durchweg Langenmantel entnommen.

Dazu treten noch Quellen und Literaturzeugnisse aus Schwaben, Bayern, Franken und Sachsen.

Unter den außerhalb Augsburgs von schwäbischen „Scribenten" herrührenden Geschichtswerken, die über die Laminit berichten, ist wohl das früheste die „Chronica, Zeytbuch und Geschichtbibel" des Donauwörthers Sebastian Franck. Er erzählt[6]:

„Anno M D. zur zeit Maximiliani ... betrog eine Jungfrau zu Augspurg land und leut, auch den keiser selbs, als lebet sy on alle menschliche speyß vnd werd von dem himmel erhalten. mit dem macht sy yhr ain ansehen grosser heiligkeit. man ließ yhr ein verschlossen stub machen in die kirchen, trug sie auf den henden. heimlich hett sy eine, die yr confect zutruge, vnnd so man sye ettwan wolt probiren, name sye in ein heimlich fach in yhren kleidern sovil confect confortative zu yr, daß sy drey oder vier wochen mocht enthaltung haben. zuletzt soll sy verradten worden, wie ettlich sagen, durch yhr kat vnnd stulgang,

1) Gesch. der ... Reichs freyen Stadt Augspurg I (Frkf. und Leipz. 1743), S. 257. Stetten zitiert eine alte Augsburger Chronik, die auf Langenmantel zurückgeht, und Stengel, der gleich zu erwähnen ist.

2) Reginbaldi Möhner, monachi San-Ulricani, Annales Augustani, aufgeführt bei Zapf, Augsburger Bibliothek I (Augsb. 1795), S. 48; Braun, Notitia hist.-litt. de codicibus mscr. Bd. V, S. 1—49, erwähnt die die Laminit betreffende Stelle S. 26, unter 1510.

3) Bericht über die Laminit S. 257.

4) Khamm erzählt über die L. wörtlich nach Stengel.

5) Fr. Kenner, Die Porträtsammlung des Erzherzogs Ferdinand von Tirol (im Jahrbuch der Kunsthist. Sammlungen des allerh. Kaiserhauses, Bd. XV, Wien, 1894), S. 253 ff.; die von ihm benutzte Hdschr. der Wiener Hofbibl. steht in den Tabulis cod. mscr. der Wiener Hofbibl. VII, S. 146 unter Nr. 12779.

6) Auf Bl. CCCX^b der Ausgabe von 1531.



die man fand, so ein speisloß mensch der ding nit zu pflegen gewon sein soll. etlich sagen, sy sey durch ein fürstin an tag kommen, das es eitel fabel ist gewesen; etlich zeihen sy, sy sey heimlich auch ein bulerin gewesen und zuletst mit einem darvon gezogen und kaum entflohen, das man sy nit ertrenckt hab. sy hat einen gehilffen gehabt, der theil hat mitt genummen vnd yhr zu diser bulerey vnd abenthewr geholffen."

Man sieht sofort, daß Franck nur dem Hörensagen nacherzählt und den Orten der berichteten Begebenheiten fernsteht. — Der Priester Wolfgang Kyriander (Hermann) von Öttingen [1], der seine kirchengeschichtlichen Studien zum Teil in entsetzliche Knittelverse gekleidet hat, zieht die Laminit in zwei seiner Werke in den Kreis seiner Betrachtungen. Einmal in einer Aufzählung der verschiedenen Hemmnisse und Hinderungen, „die sich der Entwickelung der alten Kirche entgegengestellt" (1539) [2], dann in den Persecutiones ecclesiae (1541) [3]. In der ersteren heißt es von ihr bei Schilderung von Zuständen zur Zeit Kaiser Maximilians:

„Nun schlich zu diser zeyt [4] herein
Zu Augspurg ein håle Begein.
Des Lamenitlin sy da hiesse,
Lebend helg sich nennen liesse,
Erzayget vil der gleyßnerey,
Mißglaubens Apposteußlerey [5],
Sich růmbt, wie es äß und tränck auch nicht,
Gab daneben guten bericht,
Ward durch liste vnd ir lüegen
Etliche fromm leyt betrügen.
Ein erber Radt ward sölches gwar,
Darumb sy strafft gantz offenbar,
Auß gnad, pitt vnd grosser gůtte
Ewig ließ jr d' Statt verpiete.
Des letzt nams noch ein böses endt,
Im Schweytzerland man sy ertrenckt."

1) Siehe über ihn Kobolt-Gandershofer, Lexikon bayerischer Gelehrter und Schriftsteller, 1825, S. 150f.; und Riezler, Geschichte Baierns VI, S. 366.

2) Was die gmain Chri- | stēlich vnd Appostolische Kirche für Trüb- | seligkait vnd vervolgung von Tirannen, | Ketzern vnd abtrinnigen erlitten hat, auch von | derselbigē Tiranney, Secten, Irrungen, | leren, früchten, zwitrachten vnd | auffrurer von zeyten der | Appostel bißhero ... Wolfgangus Kiriandri, Öttingeñ. Ecclesiae | militantis in tribulatione socius confe- | rebat 1539.

3) Vuolphgangus Kyriander Öttingeñ ecclesiae ... socius: Persecutio | nes ecclesiae. 1541. 4) Bl. H. H.

5) = Abtrünnigkeit. Das Wort entstellt in Bachsteitzlerei.



Die Persecutiones berichten[1]:

„Lamenitlin Begutta sive Beguina Augustana turpissima, quae hypocrisi et apostatia sua plurimos incolas decepit et defraudavit, ut viva sancta coleretur et nominaretur. matronae etiam multae impraegnatae in hanc ab ea protractae superstitionem, ut nec a partu foeliciter liberari mererentur, nisi per eam prius amplexatae vel saltem zona, qua praecingebatur, fascinatae forent; plurimasque superstitiones disseminavit, jactabat etiam se absque victu humano degere neque ederet seu biberet. postea cognita ejus fraude et nequitia, deprehensa est habere in vestibus sacculos, ubi panes dulciarios sive deliciarios absconso habebat, quibus pro necessitate utebatur; sed pro commoditate loci et temporis cibis et panibus in communi vescebatur, quibus detectis senatus Augustanus, plurimorum intercessione misertus, ipsam proscripsit et exilio relegavit, quae demum ad Friburgam in Helveticorum oppidum deventa duobus viris nupsisse delata et accusata est; tandem a magistratu ibidem deprehensa, aquis mergitur et suffocatur."

Der Wert dieses Stückes als Quelle steht ungefähr auf der gleichen Stufe wie der der Franckschen Erzählung. — Martin Crusius berichtet in Band II seiner Schwäbischen Chronik (S. 174) von der Laminit, wie es scheint, nach Stengel oder einer seiner Ableitungen, ohne irgend etwas Neues hinzuzufügen.

In Bayern begegnen wir ihr zuerst in dem „Chrysopassus", den Dr. Johann Eck von Ingolstadt im Jahre 1512 veröffentlichte[2], dann in den einige Jahre später begonnenen Annales ducum Boioariae des großen Aventin, wo er sich so temperamentvoll und zutreffend über den ihr erwiesenen Kult ausläßt, daß die sie betreffende Stelle hier nicht fehlen darf[3].

„Equidem illud praeterire facinus non possum", schreibt er, „quod opera Chunegundae, prudentissimae atque nobilissimae foeminae, genitricis principum nostrorum, anno abhinc quinto detectum est. Non satis mirari possum, qui fiat, ut hujuscemodi praestigiis libentius quam Christi, servatoris nostri, atque comitum et legatorum ejus vaticiniis admonentibus hujuscemodi pestes cavendas esse fidem habeamus. nullum est tam impudens mendacium, quin testes et fautores, maxime eos, qui sibi mataeologiae (hem, lapsus sum verbo, theologiae volui dicere) principatum vendicant, inveniat. et, ut paucis fabulam narrem: Anna Laminita Augustae (quae Rhetiarum caput est), multos annos cibo et potu omni se abstinere, caelitus spirituque dumtaxat vivere ementita est, insuper conloquia superum nocturnos deorum congressus finxit, qui sibi quaedam

1) Bl. L, 3. 2) Siehe unten S. 398.

3) Joh. Turmair, genannt Aventinus, Annales ducum Boioariae, Gesamtausgabe seiner Werke, ed. Riezler, Bd. II, 1882, S. 570ff.

divinitus revelarent. quae non solum stolidum vulgus, indocta plaebecula, sed etiam sanctuli illi magistri nostri credidire, novi theologiae professores, (ut ipsi putant), omnium praestantissimos, qui illius belluae amiciciam ultro adfectarunt eamque pro dea coluerunt, et ejus testimonio in rerum divinarum disputationibus scriptisque libris utuntur. *quid de* socordia episcoporum, sacerdotum impietate commemorem? hi veneficam meretriculam quotidie sacris aris christianaeque coenae convivam, quasi Jovis nunciam, admovere et lupa, tecta ovina pelle, tamdiu (stultis ad eam pecudibus undique confluentibus et sanctitatem ejus venerantibus haud tuto seque illi committentibus) in ovile Dei grassata est et diutius scortum vilissimum orbi christiano (ea est diligentia pastorum) imposuisset, nisi impientissimum prostibulum vocatum Monachium a Chunegunda, sanctissima foemina, matre principum Boiariae, sorore caesaris Maximiliani, in conclavi seclusum, depraehensum atque admonitum foret, ut de caetero mentiri populumque fallere desineret. at scortillum egregium Augustam reversum pertinacius suos mores (ita sunt ingenia malorum) tutatur coepitque sanctissimam foeminam Boiorum primariam mendacii arguere, quamobrem Chunegunda omnem rem fratri imperatori literis prodit. hujus igitur jussu Laminita illa sanctissima, nectare et ambrosia tot annos pasta, finibus imperii eliminatur, ad Suitones cum ingentibus opibus, quas religione peperit, concessit militique robustissimo ob divitias in manum venit. nunc ob scelera submersam esse praedicant. taceo, quot stupra, quot incestus sub praetextu rligionis in illius domo commissa fuerint."

Zu bemerken ist, daß Aventin der „Lehrmeister" der jüngeren Söhne Kunigundens Ludwig und Ernst war, also beste Gelegenheit hatte, sich über den Laminit-Handel eingehend zu erkundigen. Sonst sind von bayrischen Zeugnissen noch anzuführen eine unten mitzuteilende Beischrift zu einem Bildnis der Laminit [1] und die Stelle in den Annales Boicae gentis von Adlzreiter *(in Wirklichkeit* von dem Jesuiten P. Johann Vervaux [2]), der gelegentlich der Erzählung von Kunigundens Tod an die von ihr mit der Laminit gemachten Erfahrungen erinnert. — Die in Franken erstandenen Annales des Rebdorfer Priors Kilian Leib, die Zeit von 1502—1546 umfassend [3], erzählen die Geschichte der Laminit

1) S. 377f.

2) I. Bd., Pars II, Lib. X (1632), S. 243. Neues wird hier nicht beigebracht. Über ihr Ende sagt Vervaux: „In urbem Friburgam recepta, cum neque fictam abstinentiam probaret, neque crimina hactenus occulta satis premeret, jussa est a magistratu aquis praefocata, occultae fraudis et deprehensorum scelerum paenas dare."

3) Original Cod. lat. der Staatsbibliothek in München nr. 191. Der die Jahre 1502 bis 1523 umfassende Teil, der für uns in Betracht kommt, ist ediert von Aretin in dessen Beiträgen zur Gesch. der Literatur VII (München 1806), wo die die Laminit betr. Stelle S. 623 (unter 1514) steht.

unter 1514 zwar nur kurz, aber in den beigebrachten Einzelheiten richtig. — Aus Sachsen haben wir die Tischreden Luthers, in denen dieser von seinem Besuch erzählt, den er bei seiner Rückreise aus Rom der „wunderbaren Jungfrau" gemacht [1], und Zedlers Universal-Lexikon, Bd. XVI (Halle und Leipzig 1737), wo ihr, „der quackerischen Jungfrau", ein kurzer Artikel gewidmet ist.

Ins Ausland führen endlich Quellen und Literaturzeugnisse aus der Schweiz, Frankreich, Italien und den Niederlanden. In der Schweiz berichtet, soviel wir sehen, als erster Val. Anshelm in seiner Berner Chronik unter dem Jahre 1512 über die Laminit [2] als „eine dochter zu Augspurg, so one spis und trank geglewt heiligs leben zu fueren"; ihm folgt die 1546 erschienene Schweizer Chronik von Johann Stumpf [3] und Johann Herold, der die Laminit in seinem 1557 zu Basel erschienenen „Wunderwerck" [4] — wie es scheint, unter Benutzung Francks — aufführt. — In der Anshelmschen Chronik wird erwähnt, daß die Mätze (Laminit) viele Leute in die Torheit geführt habe, „wie zu Paris getruckt". Demnach gibt es ein in Frankreich verfaßtes Schriftchen, das die Laminit zum Gegenstande hat oder wenigstens an einer Stelle von ihr spricht; wir konnten es trotz eingehenden Suchens nicht finden. — In Italien nennt sie der berühmte Philosoph Joannes Francesco Pico della Mirandula, der sie im Jahre 1502 zu Augsburg sah und sprach, in seiner Schrift „De rerum praenotione" [5], wo er von Menschen handelt, die mit nur ganz geringer oder gänzlich mangelnder Nahrung lebten.

„Nostra tempestate", schreibt er, „Columba Reatina, virgo Perusiae sexenni vixit inedia, nil omnino substantiae corruptibilis in cibum summens, sola Christi communione contenta. vidi ipse et per interpretem allocutus sum foeminam in Augusta Vindelica morantem, que quadriennium — ita publica in regione fama, ita domestici testabantur — ab omni cibo abstinuerat."

---

1) Siehe unten S. 397f.

2) Die Berner Chronik des Val. Anshelm, ed. von dem Hist. Ver. des Kantons Bern, III (Bern 1888), S. 299 (unter 1512). Zu ihrem Tod bemerkt Anshelm, man habe sie „als ain falsche diebin ertränckt".

3) Die betreffende Stelle ist abgedruckt in Bd. V der Augsburger Chroniken S. 85 Anm. 5.

4) Joh. Herold, Wunderwerck, S. CCCCLXVII unter 1511.

5) Gedruckt in Pici Opera omnia II (Basel 1573), Lib. III, Cap. IV (S. 446—449).

Der bekannte Dominikaner Bzovius nennt die Laminit in seiner Fortsetzung der Annales ecclesiastici des Baronius [1] und Gisbertus Voetius, Theologiae in Akademia Ultrajectina Professor, unter Berufung auf Aventin in seinem Selectarum Disputationum theologicarum Pars secunda (Ultrajecti 1655), S. 1066.

Daß diese unsere Zusammenstellung von Quellen und Zeugnissen weit entfernt ist, auf Vollständigkeit Anspruch machen zu können, liegt in der Natur der Sache, ist jedoch nicht sonderlich zu beklagen, da ja doch nicht zu erwarten ist, daß die von uns nicht aufgeführten Stellen über das hinaus, was die alten Augsburger Quellen enthalten, etwas Neues bieten könnten. Noch Unbekanntes könnte vielleicht nur dann zutage kommen, wenn es gelänge, die Freiburger Urgicht der Laminit beizuschaffen. Im Augsburger Stadtarchiv war keine Spur davon zu entdecken, ebensowenig im bayrischen Hauptstaatsarchiv und dessen Abteilungen. Möglich, daß sie sich erhalten hat im Archiv des Kantons Freiburg, das wir bei den jetzigen Zeitverhältnissen nicht besuchen konnten. In den wissenschaftlichen Werken der Gegenwart ist die Laminit etwas in Vergessenheit geraten, und auch da, wo ihrer Erwähnung geschieht, wird nicht immer ihr Name genannt [2]. Nur eine Gruppe historischer Arbeiten muß auch jetzt noch von ihr sprechen, nämlich die Lutherbiographien, wo von Luthers Romreise die Rede ist, und die Spezialschriften, die diese zum Gegenstand haben.

Der Vollständigkeit wegen sei noch erwähnt, daß die Laminit-Geschichte auch etliche Male in populär bzw. feuilletonistisch gehaltenen Aufsätzen behandelt worden ist, die in Augsburger Zeitungen oder deren Beiblättern erschienen sind; als letzter erst 1922 einer von Georg J. Meyer [3]. Der Heidelberger Max Crone hat die Lamenit im Jahre 1918 durch die Verwendung ihrer Figur als Wahrsagerin in seiner Novelle „In den drei Mohren“ auch in die belletristische Literatur eingeführt [4].

1) Ad annum 1201, § 10.

2) Z. B. in der Schrift Gotheins, Volksbewegungen usw. und bei Ulmann, Maximilian II, S. 727.

3) In dem Augsburger Stadtanzeiger der München-Augsburger Abendzeitung, Jahrgang 1922 (18. April).

4) Münchener Stadtanzeiger der München-Augsb. Abendzeitung, 1918, Nr. 43, 44, wo die Laminit, wie von Luther, Ursel genannt wird.



Nicht genannt wird die Laminit in der Zimmerischen Chronik, die doch selten eine solche Skandalgeschichte, wie die dieser Betrügerin ist, beiseite läßt, und in den zahlreichen Chroniken der Mönche des Klosters zum Heiligen Kreuz. Von neueren übergeht sie Janssen in seiner Geschichte des deutschen Volkes und Brunner in seinem Büchlein „Kaiser Maximilian I. und die Reichsstadt Augsburg“.

3. Die Geschichte der Laminit

I. Die Anfänge der Laminit

Die Jugendgeschichte der Anna Laminit, deren Geburtszeit um 1480 gesetzt wird, ist bis auf ganz weniges in Dunkel gehüllt. Sie entstammte einer auch in Memmingen vertretenen [1] Handwerkerfamilie Augsburgs, deren Name dort heute noch vorkommt und auch in der Augsburger Reformationsgeschichte genannt wird, insofern bei einer im Jahre 1524 vom Pöbel in der Barfüßerkirche gestörten Wasserweihe ein Franz Laminit eine Rolle spielte [2]. Unter den in den Steuerbüchern dieser Zeit eingetragenen Laminit finden wir auch eine Barbara, in der wir allem nach ihre Mutter zu erblicken haben [3], eine unvermögliche Frau, die nur eine ganz geringe Steuer entrichtete, außer unserer Anna noch eine zweite wohl jüngere, um 1512 mit einem gewissen Sebastian Weiß verheiratete Tochter hatte und in einem außerhalb des Hl. Kreuztores, der Hl. Kreuzkirche gegenüberliegenden, einstöckigen Hause, das einer Afra Koler gehörte, wohnte. Fast alle alten Quellen berichten, daß die in der mütterlichen Wohnung aufwachsende Anna Laminit als ganz junges Mädchen auf den Pranger gestellt und mit Ruten aus der Stadt ausgehauen worden sei „von Kublens und anderer Bübereien wegen“ [4]. Da aber von einer Bestrafung ihrer Mutter nichts gemeldet, dagegen zu lesen ist, daß eine ihrer „Gespielinnen“ mit ihr aus-

1) Siehe zu den Memminger Laminit: Elze, Luthers Reise nach Rom (1899), S. 77 Anm. 1.

2) Roth, Augsburger Ref.-Gesch. I (zweite Auflage, 1901), S. 158.

3) Von dem Zusammenleben der Laminit mit ihrer Mutter — allerdings erst in späterer Zeit — berichtet Sender S. 116.

4) Rem, Newe Geschichten, S. 12. 15; Äußerung des Bischofs Christoph von Stadion oben S. 368; Langenmantels Chronik im Anhang I; Chronik von Sender, S. 116, Var. zu Z. 10; Fuggers Ehrenwerck im Anhang II.



gewiesen worden sei [1], ist anzunehmen, daß sie die ihr zur Last gelegten „bösen Stücke" nicht im Hause der Mutter, sondern in der Wohnung der „Gespielin" verübt hat und wohl ein schon sehr früh von Grund aus verdorbenes Geschöpf gewesen ist. Man zählte Personen ihres Schlags zu den sogenannten schädlichen Leuten, „die vil verzehrend und nichts (durch Arbeit) gewinnend" und, wenn sie es gar zu arg trieben, bei einer der alljährlich um St. Gallen (16. Okt.) vor Winters Anfang vorgenommenen Massenabschiebungen des Gesindels — daher die Bezeichnung „St. Gallenleute" — von der „Gerechtigkeit" gefaßt und auf immer oder nur einige Jahre aus der Stadt ausgewiesen wurden [2]. Bei der Laminit aber handelte es sich um einen Sonderfall. Zu den ihre Gefälligkeit als Kupplerin in Anspruch nehmenden Personen gehörte nämlich auch Ulrich Rehlinger [3], der als junger Mann eine heimliche Liebschaft mit Ursula, der Tochter des reichen Wilhelm Gossenbrot, angefangen hatte [4]. Bekannt ist, wie selbstherrlich Eltern, Vormünder und ältere Blutsfreunde damals die Heiraten ihrer Kinder und „Befohlenen" dirigierten, namentlich unter den Patriziern und reichen Kaufleuten, die, die Fürstenfamilien nachahmend, damit oft sehr weitgehende „praktische" Pläne verfolgten. Eine Störung dieser, namentlich unter Umständen, wie sie hier vorlagen, wurde natürlich äußerst übel aufgenommen [5], und die Laminit, die sich einer solchen schuldig gemacht, hatte, als dies ans Licht kam, hierfür allein schon, auch wenn nicht noch andere „Bübereien" in Betracht gekommen wären, strenge Bestrafung zu gewärtigen. Eine einfache Anzeige bei einem der Bürgermeister genügte, den Stadtvogt zur Exekution des vom Rate rasch gefällten Urteils in Bewegung zu setzen und sie auszuschaffen. In welches Jahr dies fällt, läßt sich nicht ganz sicher ermitteln, aber man wird so ziemlich das Richtige treffen, wenn man diese Ausweisung in das Jahr 1495 oder 1496 setzt, in dem sie 15, 16 Jahre alt war.

1) Langenmantel im Anhang I.

2) Buff, Verbrechen und Verbrecher a. a. O., S. 200.

3) Ulrich VI. Rehlinger, Sohn des Jakob Rehlinger, geb. 1470, Bürgermeister von 1523—36 in allen Jahren mit ungerader Zahl, in den Jahren mit gerader Baumeister, gestorben 1547, eine in der Augsburger Reformationsgeschichte wohlbekannte Persönlichkeit, die sich um die Erstarkung des Evangeliums in Augsburg große Verdienste erworben. 4) Sender, S. 116, Var. zu Zeile 10.

5) Buff, Verbrechen und Verbrecher a. a. O., S. 192.

Es gibt vier Silberstiftzeichnungen des bekannten Malers Hans Baldung Grien, darstellend in Brustbildern ein 14 bis 15jähriges Mädchen in verschiedener Haltung, die von späterer Hand die Beischrift tragen: „Dises ist die Contrafactur desjenig Maidlis, das in zeh (10) Jahr nichts gessen“ [1]. Kenner will in ihnen Jugendbildnisse unserer Laminit erblicken [2], und tatsächlich erinnert die Gesichtsbildung in gewissen Merkmalen unverkennbar an die charakteristischen Züge späterer Porträts der Laminit, von denen wir noch sprechen werden. Gleichwohl ist es sehr unsicher, ob die Ansicht Kenners vor einer genaueren Würdigung der in Betracht kommenden Umstände bestehen kann. Vor allem fällt auf: die Laminit müßte, wenn es so gewesen wäre, wie die Beischrift besagt, schon vom fünften oder sechsten Lebensjahre an die Nahrungsaufnahme — natürlich nur scheinbar — versagt haben, bzw. von ihrer Mutter dies zu tun angehalten worden sein, was von vornherein wenig Wahrscheinlichkeit für sich hat. Auch weiß keine der alten Quellen etwas davon, sondern in ihnen wird das Hervortreten der Laminit als Hungerkünstlerin erst in die Zeit nach ihrer Rückkehr aus der Verbannung gesetzt — Anfang frühestens 1497 [3]. Was Baldung vorher bewogen haben könnte, Bilder der Laminit, die so gar nichts Anziehendes an sich hatte, aufzunehmen, ist nicht abzusehen [4]. Dazu kommt noch, daß der Maler, dessen Geburtsjahr 1476 gewesen, nur um einige Jahre älter war als die Laminit, daß er seine Jugendjahre am Oberrhein verbrachte und ein Aufenthalt in Augsburg um die fragliche Zeit für ihn nicht nachgewiesen ist. Man wird also die Frage, ob die in Rede stehenden

---

1) Marcus Rosenberger, Hans Baldung Grün: Skizzenbuch im großherz. Kunstkabinett zu Karlsruhe, Frkf. a. M, 1889, Taf. 16, 1 und 2, Text hierzu S. 12.

2) Kenner, Die Porträtsammlung des Erzherzogs Ferdinand, a. a. O., S. 254; Rosenberger läßt die Frage, auf welche Hungerkünstlerin sich die Beischrift bezieht, offen.

3) Rem gibt (in seinen newen Gesch., S. 11 unter 1512) an, die Laminit habe 14 oder 16 Jahre nichts gegessen, damit käme man auf 1497, 1499; Kaiser Maxim. (siehe unten S. 386) sagt von ihr unter 1503, sie habe in 6 Jahren „kain natürliche speiß genossen“, also seit 1497; Preu (S. 20, unter 1513), sie habe sich in 14 Jahren (also seit 1499) und länger der Nahrung enthalten.

4) Dies gilt natürlich auch, wenn man annimmt, die Beischrift der Bilder sei so aufzufassen, daß die Laminit in späterer Zeit 10 Jahre lang ohne Nahrung gelebt; denn der Maler konnte ja dies zur Zeit der Porträtaufnahme nicht wissen.

Bilder wirklich die Laminit darstellen, in der Schwebe lassen müssen, bis sich neue Anhaltspunkte zu ihrer Beantwortung ergeben. Für jetzt würden wir sie lieber verneinen als bejahen.

Bekanntlich war es mit den Justizverhältnissen in den deutschen Reichsstädten schlecht bestellt, so auch in Augsburg zur Zeit der Laminit.

Ein Hauptmißstand war das Fürbitten für einen in gerichtlicher Untersuchung Stehenden oder bereits Verurteilten durch König Maximilian, der 1496 und 1500 in Augsburg weilte, einen benachbarten oder zufällig in Augsburg sich aufhaltenden Fürsten, eine angesehene einheimische Persönlichkeit oder, wenn es ans Leben ging, durch eine ganze Korporation, z. B. den gesamten Klerus, das Domkapitel, eine Deputation der Jungfrauen oder der schwangeren Weiber der Stadt. Ein Ausgewiesener, der kräftige Fürsprache fand, kam häufig schon nach kurzer Zeit zur Begnadigung, und es ist wahrscheinlich, daß auch die Laminit auf diesem Wege schon bald wieder den Weg in die Stadt zurückfand, vielleicht durch die Interzession des Ulrich Rehlinger, dem es gelungen war, im Jahre 1497 „das Gossenbrotlin" zum Altar zu führen. Für ihn war es ein Leichtes, da damals Sigmund Gossenbrot der Jüngere, der Sohn des gleichnamigen Humanisten, in allen Jahren mit gerader Zahl von 1584—1500 das Amt eines Bürgermeisters „von den Herren" innehatte. Sei dem, wie ihm wolle, allem nach befand sich die Laminit schon seit 1497 wieder in Augsburg; in den Steuerbüchern kommt sie erst seit 1501 vor [1].

Sie lebte zunächst eine Zeit lang als Insassin des *im Jahre 1428* von Afra Hirn, die sich teils allein, teils in Gemeinschaft mit ihrem Mann, dem Kramer Konrad Hirn, durch verschiedene ansehnliche Stiftungen um ihre Vaterstadt verdient gemacht hatte, gegründeten Seelhauses [2]. Solcher Seelhäuser, die im allgemeinen alle den gleichen Zwecken dienten, gab es in Augsburg fünf oder sechs, und gerade das Hirnsche ist es, über das wir am besten unterrichtet sind. Es war von der Stifterin als „Seelgerät", d. h. zur Förderung ihres

1) Wahrscheinlich weil sie erst in diesem Jahre die Volljährigkeit erreichte.

2) Eberh. Schott, Beiträge zur Geschichte des Carmeliterklosters und der Kirche zu St. Anna in Augsburg (in der Z.S.N. VI, S. 102); hier auch allgemeine Bemerkungen über die Augsburger Seelhäuser, wozu zu vergleichen: Herberger, Z.S.N. 1875, S. 283 ff.



Seelenheiles für vier Seelschwestern, arme, ledige oder verwitwete, ehrbare Frauenpersonen gestiftet worden, die im Hause freie Wohnung hatten und aus Stiftungsmittteln jährliche Reichnisse an Holz, Geld und anderem erhielten. Dafür waren sie verpflichtet zum Besuch von bestimmten für die Familie Hirn und deren Verwandte gehaltenen Gottesdiensten, Jahrtagen und dergleichen, zu einer gewissen Anzahl von Gebeten, zur Reinigung der Grabkapellen, zur Beaufsichtigung der Hirnschen Grabmäler und zur Austeilung von Almosen an Arme, die die Stifterin „verschafft". Dieses an der St. Annastraße gelegene Seelhaus stieß unmittelbar an das jetzige S. Annagebäude an und trägt heute die Nummer D 234. Wie die Laminit angesichts ihrer Vergangenheit dazu kam, in einer Körperschaft „ehrbarer" Frauen Aufnahme zu finden, und noch dazu in so jugendlichem Alter — etwa 20 Jahre alt —, ist schwer zu sagen. Entweder ist es ihr gelungen, den der Anstalt vorstehenden Pflegern das hinter ihr Liegende zu verheimlichen, oder sie wußte so überzeugend die Magdalena zu spielen, die ihre Sünden in einem frommen Diensten gewidmeten Hause büßen wolle, daß man sich ihrer erbarmte und den Versuch mit ihr wagte; vielleicht aber hatte sie wieder einen mächtigen Fürbitter an der Seite, der ihren Bitten Gehör verschaffte. Es war also, wie man sieht, eine Art Nonnen- oder Beginenleben, in das sie hiermit eintrat.

Die ihr obliegenden Verrichtungen brachten sie in enge Beziehungen zu der St. Anna- oder Carmeliterkirche; denn in deren Kirchhof war die berühmte Hirnsche oder Goldschmiedekapelle, die Ruhestätte der Stifter (Hirn), für deren Seelenheil eine ewige Messe, eine ewiges Licht, ein Salve Regina auf Weihnachten, Ostern und Pfingsten, sowie ein Jahrtag mit Vigil und Seelenmesse verordnet waren, eingebaut. Außerdem wurde die Laminit auch von anderen Familien, die bei St. Anna Grabstätten hatten, zu allerlei frommen Diensten in Anspruch genommen, und deren waren es ziemlich viele, da man sich gerade hier besonders gern zur ewigen Ruhe betten ließ. Es hatte dies zum Teil darin seinen Grund, daß nach Angabe der Carmeliter die Jungfrau Maria, die Schutzpatronin des Ordens, jeden Samstag die während der Woche verstorbenen Mitglieder desselben, aus dem Fegfeuer befreite, eine Wohltat, die auch besonderen dem Orden angegliederten Bruderschaften von Laien, männlichen und weiblichen, zuteil

wurde [1]. Dazu kam noch, daß der erst seit einigen Jahrzehnten in Aufnahme gekommene St. Annakultus [2] dem Kloster und seiner Kirche besonderes Ansehen erwarb und letztere in der Stadt gewissermaßen als die Hauptstätte für die Verehrung der so viele Wunder tuenden Heiligen galt. Um 1494 trat St. Anna im Chor des Konvents wieder mit besonders großen Zeichen und Wundern hervor, und das war einer der Gründe, warum in dem genannten Jahre der Prior sein Privatsiegel, das die Verkündigung des Engels darstellte, änderte und durch ein neues mit dem Bilde der heiligen Anna ersetzte [3].

Die äußerlich so fromme Atmosphäre, in der sich die Laminit bewegte, blieb bei einer hysterischen Frauensperson ihrer Art natürlich nicht ohne Wirkung. Der stetige Anblick so vieler scheinbarer Gottseligkeit konnte in ihr allerlei Visionen und Vorstellungen erwecken und das Verlangen aufkommen lassen, als eine zu Gott und den Heiligen besonders inbrünstig aufblickende Persönlichkeit die allgemeine Aufmerksamkeit und Verehrung auf sich zu ziehen. Bei der Umschau nach Wegen, auf denen sie hierzu gelangen könnte, fiel ihr Blick vielleicht auf den ehrwürdigen Schweizer Claus von der Flüe [4], der fast oder (nach der Legende) ganz ohne Nahrung lebte und schließlich in den Geruch eines Heiligen gekommen war. In der Tat denkt der Chronist Sebastian Franck an die Möglichkeit, die Laminit habe es diesem großen Mann gleich tun wollen, und bringt sie auch insofern mit ihm in enge Verbindung, als er die sie betreffende Notiz unmittelbar an die von dem hungernden Claus handelnde anreiht, vielleicht weil man die beiden allgemein miteinander verglichen hat [5]. Aber mag es dieses oder ein anderes Vorbild gewesen sein, das der Laminit vorschwebte, sie entschloß sich, wahrscheinlich schon 1497 [6], sich als Hungermärtyrerin auszubilden und Claus noch zu überflügeln,

1) Schott a. a. O., Bd. V, S. 271.

2) Siehe im allgemeinen: Schaumkell, Der Kultus der heiligen Anna, 1893.

3) Schott a. a. O., V, S. 266.

4) Siehe über ihn den Artikel in der A. D. B. VII, S. 155ff. von Wyß und die dort aufgeführte Literatur.

5) Franck leitet die oben (S. 369) mitgeteilte Laminit-Notiz im Anschluß an die über Claus von der Flue ein mit den Worten: „Anno MD. zur zeit Max. wolte es disem (Claus) ein junckfraw zu Augspurg nachtun gesehen sein.“

6) Siehe oben S. 377.



indem sie vorgab, gar keine irdische Speise zu sich zu nehmen und nur von der Kraft des alle Sonntage und Aposteltage genossenen heiligen Sakraments zu leben [1]. Das war nun ein echtes und rechtes Wunder, wie man es zu dieser Zeit liebte. Und da sie die Sache so hinstellte, als könnte sie ihrer Konstitution nach nichts genießen, auch wenn sie danach Verlangen hätte [2], wandte sich ihr jedermanns Mitleid zu, und man betrachtete sie als ein halb überirdisches Wesen, das beständig mit dem Hungertode ringe, kaum die sie umgebende Luft zu ertragen vermöchte und nur durch dünne Fäden an das rauhe Diesseits gebunden sei. Diesen Schein zu wahren, war natürlich nicht leicht; sie mochte sich in dem engen Seelhaus, wo jede ihrer Bewegungen von den drei andern hier hausenden „Schwestern“ mit forschender Aufmerksamkeit beobachtet wurde, wohl nie recht heimisch fühlen und suchte schon bald eine andere für sie sicherere und bequemere Unterkunft bei ihrer Mutter Barbara, die inzwischen in günstigere Vermögensverhältnisse gekommen zu sein scheint, sodaß es ihr möglich geworden, im Jahre 1504 das Haus, in dem sie bis dahin als Mieterin gesessen, eigentümlich zu erwerben [3]. Hier konnte sich Anna frei von der lästigen und für sie gefährlichen Beobachtung, der sie im Seelhaus ausgesetzt gewesen, ihr Hauswesen nach Belieben einrichten und ihren Heiligenschein zeitweise ablegen. Zu einer richtigen Esserin durfte sie sich aber auch hier nicht auswachsen, denn sie mochte doch wohl fühlen, daß es nicht angehe, mit vollen, runden Backen die Leute überreden zu wollen, daß sie außer der Sakramentspartikel nichts Irdisches aufnehme. So lebte sie in der Regel von Näschereien, feinen Backwaren, Konfekt, Edelobst, süßen Weinen und anderen den Magen stärkenden Tränklein [4]. Stand, wenn jemand unvermutet in die Wohnstube trat, etwas davon auf dem Tisch, war sie sofort mit der Ausrede zur Hand, daß dies für ihre Mutter bestimmt sei [5]. Ihr Ruhm als Hungerheilige scheint sich sehr rasch entwickelt zu haben; bereits in den

---

1) Sender, S. 116; Rem, Newe Gesch., S. 11; Preu, S. 20, 14; Langenmantel im Anhang I; Fuggers Ehrenwerck im Anhang II.

2) Rem, Newe Gesch., S. 19. 3) Steuerbuch 1504.

4) Sender, S. 116, Var. zu Zeile 10; Rem, Newe Gesch., S. 13; Preu, S. 21; Langenmantel im Anhang I.

5) Sender, S. 116, Var. zu Zeile 10.

ersten Jahren des neuen Jahrhunderts war er so fest begründet und so allgemein verbreitet, daß schon ausländische vornehme Herren wie der Herzog Gianfrancesco Pico de Mirandula, der 1502 in Augsburg weilte [1], sie „Wunders halben" aufsuchten, wie auch Kaiser Maximilian schon jetzt [2] mit ihr in persönlichen Verkehr trat und ihrer auch „in Schrifften" gedachte [3]. Damit kommen wir auf ein anderes damals größtes Aufsehen erregendes Wunder, das die Laminit geschickt benützte, um noch mehr als schon bisher aller Augen auf sich zu ziehen. Vom Jahre 1500 an nämlich ereigneten — zuerst in den Niederlanden, namentlich um *Lüttich* herum, dann in ganz Deutschland bis an die dänische Grenze und im Osten bis nach Polen hinein — die sogenannten Kreuzfälle [4], indem sich, zum Teil mitten im Sommer, vom Himmel herabkommende Flocken, die in der Regel die Gestalt eines Kreuzes, manchmal aber auch, wie man sich einredete, die der Marterwerkzeuge Christi oder von Monstranzen zeigten, auf Tücher oder die nackte Haut menschlicher Körper oder auf das auf offenem Markt feil gehaltene Brot niederließen. Man kann keine Chronik, die aus dieser Zeit stammt oder über sie berichtet, zur Hand nehmen, in der sich nicht mehr oder weniger ausführliche Nachrichten hierüber fänden. Hier sei nur zusammengestellt, was die wichtigeren gleichzeitigen Augsburger Chronisten davon berichten.

In der Chronik Demers heißt es unter 1501: „Des Jar fielen seltsemen Kreitz und ander Zeichen vom Himel in dem Land zu Litich und fielen auf Weib- und Mannklaider, und wenn sie fielin, wollten *sie ziechen* auff die Dürcken und nichts liebers donn." [5] Derselbe unter *1502:* „Zů der Zeit des Jars hab ich gesechen Kreitz, die fielen vom Himel in leinin Gewant, etwan 7 oder 10 Kreitz, und sachen gleich, als mit einer falben Dinten gemacht. . . . Und huben hie an um den Auffertag (25. Mai) bei Regierung King Maximilians etc.." [6] Allgemeiner Sender: 1502 „sind hie und anderstwa Frauen und Mannen, jungen und alten, auf die Hemetter und Frauenschlair schwartze und rotte Creutz und andere Zaichen des Leidens Christi gefallen und nach 4 oder 6 oder 8 Tagen sind sie on allen Nachtail von in selbs wider hinwegk gangen

1) Vgl. oben S. 373; König, Peutingerstudien, S. 65 Anm. 2.

2) Spätestens muß er bei einer zu St. Anna am 26. Juli 1500 abgehaltenen feierlichen Prozession (Schott, a. a. O. IX, S. 250 Anm. 3) auf sie aufmerksam geworden sein. 3) Siehe unten S. 386. 4) Siehe oben S. 360.

5) Fortsetzungen der Chronik des Hector Mülich: Augsb. Chroniken IV, S. 440, 6. 6) Ebenda S. 100 Anm. 4.



ongeweschen, wie ichs selbs offt gesechen hab“ [1]. Demer unter 1503: „Item ich hab auf 19. tag Prachmonat (19. Juni) gesechen, daß ainem Buben zu aim Wammeßhemmet, groß als zwen Zwerchfinger brait und ainer Zwerchhand weitt Kreitz gefallen, waren graufarb und etlich klain. auf 5. Tag des Brachmonats send gefallen roth Kreitzer auf ain Schlair ainer Frauen, haist Anna Stempferin, ain Huckerin, bei 17, und das hab ich, Jorg Diemer, geschworen Underkeffel, gesechen in Augspurg, und hend abgenommen in acht Tagen; daß geleich sachen etlich samm Blutstropfen, erpraiten sich, und waren etlich also daran †, etlich zemengeflossen, plutfarb, namen von Tag zu Tag ab und wurden dunckel etc.“ [2] In der sogenannten Peutingerschen Chronik [3] heißt es unter 1503: „Umb den Auffarttag da fielen Creitz vom Himmel und fielen auf die Menschen und in die Cleider.“ Die Kreuze waren „eines größer als das ander und hetten kain Farb, und wo es in ain Gewand kam, da gings durch wie ain Ell (Öl) oder wie ain Bachschmaltz, und waren die andern weder praun, noch geel noch grau.... Das größt war ains Glieds lang.“ Rem, der sich gern als ungläubigen Thomas gerierte, schreibt unter 1502: „Es sach gleich, als wer es schmaltzig oder sunst kottig. man mocht es für Kreutz schätzen oder nicht, ich hab sie auch gesechen. aber ains sagt, es weren Kreutz, das ander sagt, wann etwas schmaltzigs auf leini Tuch fiel, so fließ es dem Faden nach kreutzweis, das im dann auch also gleich sach.“ [4]

Folgen zogen die Kreuze für die, auf die sie fielen, nicht nach sich und waren, wie aus einigen der mitgeteilten Stellen hervorgeht, auch nicht sehr dauerhaft. Nur eine etwas jüngere Chronik weiß unter 1503 zu berichten, daß denen, die über die auf sie gefallenen Kreuze „Ungetuld“ gezeigt und sie „aus den Kleidern geschnitten“, ... „ain Schlang umb den Hals gesprungen und also etlich Tag an inen pliben und sie erwirget.“ [5] Man sieht, die Kreuzfälle, um die es sich in Augsburg handelte, waren mäßig, die Personen, die davon betroffen wurden, ließen sich leicht zählen. Nichtsdestoweniger erregte dieses Wunder auch hier Schrecken und Entsetzen. Man betrachtete es allgemein als das allerletzte Warnungszeichen, das die über den Wandel der Menschen erzürnte Gottheit vor dem Hereinbrechen eines großen, alle treffenden Strafgerichtes noch geben wolle, und darin wurde man bestärkt, als

---

1) Ebenda S. 100 Anm. 5. 2) Ebenda S. 100 Anm. 4.

3) In der Augsburger Stadtbibliothek, Aug. 73, auch Aug. 74.

4) Rem, Alte und newe Gesch., S. 275, 12.

5) Cgm. der Staatsbibliothek in München 5800, Bl. 147; die Notiz auch in einer anonymen lat. Chron. der genannten Bibl., Nr. 1721, S. 227.

die von allen Seiten her einlaufenden, meist recht übertriebenen Nachrichten von Kreuzfällen in nah und fern noch allerlei wunderbare und Grausen erregende Einzelheiten beifügten [1]. Das Büchlein mit dem Bilde des Mädchens von Leidringen (bei Oberstdorf) das die bei dem leidenden und gekreuzigten Christus angewendeten Marterwerkzeuge auf der nackten Haut trug [2], ging von Hand zu Hand.

König Maximilian hatte vom Anfang an diesen Kreuzfällen große Aufmerksamheit zugewandt. Über die in den Niederlanden berichtete ihm ein Brief des Bischofs von Lüttich vom 18. Mai *1501*, der dann als Flugschrift Verbreitung fand [3], und der schon genannte Giov. Francesco de Pico richtete an den Kaiser in lateinischen Versen ein langes, pomphaftes, das Wunder besingendes Carmen heroicum [4]. Der König prüfte persönlich verschiedene der ihm zu Gesicht gekommenen Kreuze, verleibte bekreuzte Gegenstände seinen Sammlungen ein und ließ sich Personen, auf die solche „Zeichen“ gefallen waren, vorführen [5]. Inwieweit er dabei von religiöser Empfindung oder von bloßer Neugier beseelt war, läßt sich bei der eigenartigen Stellung, die er in religiösen und kirchlichen Fragen einnahm [6], schwer sagen; aber es genügte schon das Wunderbare und Seltsame, das die Kreuzfälle an sich hatten, um auf sein alles Abenteuerliche liebendes Gemüt Eindruck zu machen.

Maximilians Interesse für das Kreuzwunder war allgemein bekannt, und sicher hat auch die Laminit davon gehört; das mochte sie reizen, sich auch zu den Bekreuzten zu gesellen. Denn der *König*, dessen im Jahre 1501 in Augsburg erworbenes Haus *nur durch* zwei Häuser von dem ihrer Mutter entfernt war, würde dies, sobald er wieder herkäme, erfahren und sie darum bereden. So „hett sie“, erzählt Rem bei dem ersten 1502 in Augsburg erfolgten Kreuzfall „ain bluttigs Kreuz auff den schlair gemacht, als die Leut sagen“, und ging so zur Kirche. „Da fragt man sie, was sie auff dem Schlair hett; da sagt sie, sie wißt sein nicht, sie hett nichts

1) Z. B. in den oben S. 360 angeführten Schriften Grünbecks.

2) Roder, Die Villinger Chronik, S. 21. — Das Bild dieser Jungfrau mit Text in Scheibles Schaltjahr III (1847), S. 346 ff.

3) Gothein, Volksbewegungen usw., S. 88 ff.

4) Siehe oben S. 360 Anm. 3.

5) Gothein, S. 96.

6) Ulmann, Maximilian, II, S. 723 ff., besonders S. 727.

darauff. Also sagt man, sie sollt lugen, da lugt sie und sach die Kreutz und tet, als erschreck sie fast darob, und stelt sich, als west sie nichts darumb.“ [1] Sie scheint ihren Zweck erreicht zu haben, denn im Anschluß an diese Erzählung bemerkt der Chronist, daß der König selbst zu ihr kam [2], wobei wohl auch von den Kreuzen gesprochen worden sein wird.

Noch mehr Glück hatte sie, als sich im Mai und Juni des nächsten Jahres der Kreuzfall wiederholte. Damals weilte Maria Blanca, die zweite Gemahlin König Maximilians, in der Stadt [3], und die Laminit suchte und fand Gelegenheit mit ihr zu sprechen. Sie gab ihr dabei kund, „daß ihr die heilig Frau sanct Anna, die sie denn vor andern Heiligen in Ehren hab, erschienen sei und ihr als einer andechtigen Dienerin gebotten, ihr — der Königin — eilends anzusagen solche wort: es seye dann, daß sich die Christenhait von irem bösen Leben bekhere und baß denn bißher halte, werde dieselb Christenhait groß Trübsal und Jammer leiden.“ Und weiter: „die heylig Frau sant Anna lasse auch durch sie sagen, Kirchferten, Processionen, Gebett und andere dergleichen Gottesdienst zu thun, dardurch Gnad und Nachlassung des göttlichen Zorns zu erlangen.“ [4] Die Königin, die ohne weiteres diese Mahnung gläubig aufnahm, war sehr erschrocken und tat sofort Schritte, um die Veranstaltung einer großen Prozession zu veranlassen. Sie fand statt am 7. Juni. An ihr beteiligte sich der gesamte Klerus des Domes und der Pfarreien, die Konvente sämtlicher Klöster, die Schulen und eine ungeheure Menschenmenge, die zum größeren Teil von auswärts zugeströmt ist, da die überlieferten Schätzungen der Zahl der Teilnehmer mit der der einheimischen Bevölkerung — zirka 20000 — in keinem Verhältnis steht. Den Glanzpunkt des Zuges, vielleicht des größten, den Augsburg je gesehen, bildete die Gruppe der Königin mit ihren Jungfrauen, die in schwarzem Bußgewand, brennende Kerzen in der Hand, barfuß einherschritten — derselben Maria Blanca, die man noch vorgestern in fröhlichster Verfassung gesehen, wie sie den ihr von dem Dienstpersonal der Domkirche verehrten Riesen-

1) Rem, Newe Gesch., S. 11, 24.

2) Max. war 1502 in Augsburg anwesend vom 11.—14. Mai und vom 20. Juni bis Ende Sept. (Brunner, Max., S. 30).

3) Über ihren damaligen Aufenthalt in Augsburg s. Brunner, S. 30f.

4) So nach der Erzählung des Kaisers. Siehe unten S. 386.

blumenkranz, der am Pfingstmontag sonst wechselweise einem Domherrn verehrt wurde, vom Fenster herab Geld ausstreuend, entgegengenommen, — derselben, die sich vor wenigen Tagen hoch zu Roß mit ihren ebenfalls berittenen Damen bei einer ihr zu Ehren gegebenen lustigen Jagd vergnügt hatte. Die Laminit wird wohl dafür gesorgt haben, daß sie bei dieser Prozession [1], die so recht eigentlich ihr Werk war, nicht unbeachtet geblieben ist.

Maximilian, der zu dieser Zeit nicht in Augsburg anwesend war, erfuhr nach seiner Ankunft all dies von der Königin, und im Verfolg seiner Gewohnheit, alles, was seinen politischen Absichten *und* Plänen irgendwie nützen konnte, in Wort oder Schrift aus*zubeuten*, zählte er in einem im Spätherbst 1503 zur Teilnahme an dem von ihm beabsichtigten Türkenkrieg auffordernden Manifest all die seit einigen Jahren von den Deutschen erlebten Wunder und Zeichen auf, wobei er besonders die Kreuzfälle betonte, die als Mahnung Gottes aufzufassen seien [2]. Dabei kam er auch auf die Laminit zu sprechen, „eine jungfraw eines hailigens Lebens, die in sechs Jaren kein natürlich Speiß genoßen hat, derselben Jungfraw Wesen auch ihm selbst wol erkannt“ sei, und erzählte die von uns mitgeteilte Mahnung [3], die sie an Maria Blanca gerichtet. So machte sich Maximilian in fast feierlicher Weise zum Herold ihrer Heiligkeit. Des Königs Aufruf verhallte auch nicht ganz vergebens, wie wir ja schon vorher, gleich nach den ersten Kreuzfällen im Jahre 1501 hören, daß manche sich dadurch angeregt fühlten „auf den Dürcken zu ziehen“ und „nichts liebers donn“ wollten. Auch die reichen Einnahmen für Ablaßbriefe gelegentlich des *Jubiläums im* Jahre 1501, mit denen der König seinen Türkenzug bestreiten wollte, bringt man mit diesen Kreuzfällen in Zusammenhang.

---

1) Siehe zu dieser Prozession hauptsächlich Fuggers Ehrenwerck unten Anhang II, S. 415f.; Cod. lat. 1721, S. 227; Brunner, S. 31. Die dort sich findende Schätzung der Teilnehmer — 60000 Menschen — ist, da die Gesamteinwohnerzahl der Stadt höchstens 20000 betrug, natürlich eine gewaltige Übertreibung. Schon die Zahlen, die Fugger nennt, 10000 Männer und 15000 Weiber, werden viel zu hoch sein.

2) Maximilians Erlaß De constituenda societate St. Georgii (contra Turcos) bei Datt, De pace publica, S. 218ff.; am 6. Nov. 1503 wurde der Georgs-Orden in Augsburg bestätigt (Brunner, S. 33).

3) Oben S. 385.

II. Die Blütezeit des Treibens der Laminit

Seit die Laminit mit dem König und der Königin in persönliche Berührung gekommen, steigerte sich natürlich ihr Ansehen noch ganz gewaltig. Sie wurde nun Mode, und das wollte in Augsburg viel bedeuten. All die großen Herren des so häufig in Augsburg lagernden Hofes, hohe geistliche und weltliche Würdenträger, die bedeutendsten Ratsherren der Stadt, Angehörige des einheimischen Patriziats, männliche und weibliche, und der großen Kaufmannsfamilien näherten sich ihr, nicht zu reden von den vielen kleinen Leuten, die sich von dem durch die Großen gegebenen Beispiel hierzu verleiten ließen, wenn sie auch, wie es scheint, in diesem Punkte doch nicht ganz so verrannt waren wie jene [1]. Auch auswärts, zum Teil in fernen Landen — in Italien und Frankreich — verbreitete sich ihr Ruf immer weiter. Wie nicht viele Gelehrte nach Augsburg kamen, die es versäumten, Dr. Peutinger, den so hoch angesehenen Humanisten und Ratgeber König Maximilians, zu begrüßen, so wurde es in anderen Kreisen Brauch, bei der Laminit vorzusprechen, die wunderbare Jungfrau von Angesicht zu Angesicht zu sehen, mit ihr einige Worte zu wechseln und sie um ihren Segen zu bitten. Besonders häuften sich solche Besuche, wenn die Reichsversammlung in Augsburg tagte, so vielleicht schon im Jahre 1500, sicher 1510. Von den vielen der zu diesen Reichstagen kommenden Fürsten, Ständen und auswärtigen Gesandten werden sich die wenigsten der herrschenden Mode entzogen und ihre Schritte nicht zu der heiligmäßigen Jungfrau gelenkt haben. Es gehörte ja mit zum Reichstagsleben, sich die zur Schaustellung vorhandenen Kuriositäten und Abnormitäten „fleißig“ anzusehen, etwa eine Taube mit vier Füßen, einen mit den Füßen die Arbeit der Hände verrichtenden Fußkünstler oder eine menschliche Mißgeburt. Im Jahre 1510 bildete das Glanzstück „ein langer, grober, scheutzlicher, paurischer Mann aus Denmarckt, ... der auff ain mall ain gantz rochs Kalb oder Schaff geessen hat und der het gesagt, es hungere in noch feindlich.“ [2] Da machte sich mancher den Spaß, sich unmittelbar von dieser Sehenswürdigkeit weg zu der Laminit

1) Preu sagt sogar (S. 20) ausdrücklich: Die Vornehmen und Mächtigen waren es, „die ... groß glauben und hoffnung zu ir gehabt haben, daß man sie für heilig geacht und geschetzt hat; doch kain armer nit vil auf sie geacht hat oder gehalten“. 2) Sender, S. 128, 13.

zu begeben, die, nur von der Luft lebend, das denkbar auffallendste Gegenstück zu diesem Zyklopen darstellte [1]. Und wenn Kurfürst Friedrich der Weise von Sachsen für lebende Heilige nur halb so viel Interesse aufbrachte wie für die Reliquien der toten, muß er unbedingt zu ihren engeren Bewunderern gezählt haben. Um ihr zum würdigen Empfang so vieler, zum Teil erlauchter Gäste Raum zu machen, zog ihre Mutter Barbara aus dem Häuslein, in das sie sich bisher mit der Tochter geteilt hatte, weg, sodaß letztere nun als Alleinbesitzerin desselben erscheint [2], eingetragen in ein paar Jahrgängen der Steuerbücher als „Laminit“ mit dem vorausgehenden Zusatz „Jungfrau“, einer bei unverheirateten Frauen hier sehr selten gebrauchten Auszeichnung; dagegen ohne Beifügung des Taufnamens, womit der Steuerschreiber wohl zum Ausdruck bringen wollte, daß dessen Nennung bei einer so stadt- und weltbekannten Persönlichkeit, in deren Hause die Türe den ganzen Tag ging, unnötig sei.

Inzwischen hatte die Laminit ihren ständigen Sitz in der Kirche von St. Anna mit einem solchen in der Hl. Kreuzkirche vertauscht, weil sie dieser nun so nahe war und wahrnahm, wie die erstere in ihrer bisherigen Vorzugsstellung gleich hinter dem Dom und der Ulrichkirche von der Hl. Kreuzkirche, die dem von Augustinerchorherrn besetzten Hl. Kreuzkloster gehörte, an Ansehen überflügelt wurde.

Den Anlaß hierzu gab der Ankauf eines schon erwähnten, der Hl. Kreuzkirche schräg gegenüberliegenden, der Behausung der Laminit nahe stehenden Hauses durch König Maximilian, der von hier aus gerne zur Kreuzkirche ging und mit den Mönchen des Klosters in *freundlichen* Verkehr trat [3]. Da beschloß der damalige Propst, Veit Fackler

---

1) Khamm machte in seiner Hierarchia Augustana I, S. 309, wo er (nach Sender) von diesem Vielfraß erzählt, im Geiste diese Wanderung, indem er seiner Notiz über diesen unmittelbar die über die angeblich hungernde Laminit anfügt (s. oben S. 369). 2) Nach den Steuerbüchern seit 1508.

3) Chronik vom Hl. Kreuz (Cod. Oefele 166) Bl. 28ª (unter 1500): „1500, anno jubilaeo, rex Romanorum transitum ligneum fecit per plateam ad hortum conventus nostri feria 2ᵈᵃ et 3ª post palmarum, et in die pascae communicavit in nostro monasterio et interfuit per tres matutinas tenebrarum et per officia divina in nostro monasterio. ... Et ipsa die paschae transmisit agnum pascalem sibi praeparatum ad nos satis decora forma et comestibili factum cum imagine Joannis Baptistae et vexillis pulchris . . . decoratum, et postea rex et regina, duces et principes saepe monasterio interfuerunt.“

(1488—1517), ein rühriger Mann, die Kirche abzubrechen und durch eine neue, besonders stattliche zu ersetzen. Der König war einer der ersten, die davon in Kenntnis gesetzt wurden. Als er nämlich im Jahre 1500 in einer seiner zahlreichen Geldverlegenheiten den Propst, den er als einen guten Haushalter kannte, durch seinen Vertrauten, Eitelfritz von Zollern, um ein Darlehen ersuchen ließ [1], erhielt dieser die Antwort, daß der Propst seinen Geldvorrat zum Bau einer neuen Kirche verwenden müsse und seinerseits den König um eine Beisteuer hierzu bitten lasse. Am 9. September 1501 wurde, nachdem man den Gottesdienst in die zum Kloster gehörende St. Ottmarskapelle verlegt hatte, mit den Abbrucharbeiten begonnen, am 11. April 1502 der Grundstein zum Neubau gelegt, am 11. November 1505 eine Anzahl von Altären und am 22. August 1507 die in der Hauptsache nun fertige Kirche geweiht. Der König sah diesen im Inneren und Äußern imponierenden Bau, der später der Innsbrucker Hofkirche als Vorbild diente, bei seinen verschiedenen, in die Jahre von 1502—1508 fallenden Augsburger Aufenthalten vor seinen Augen entstehen, bedachte ihn mit Stiftungen, ließ einige besonders feierliche Gottesdienste, z. B. die „Besingnusse“ des Herzogs Albrecht IV. von Bayern und des Kurfürsten Philipp von der Pfalz (1508) hier abhalten, ordnete 1510, um sich den Besuch der Kirche möglichst bequem zu machen, die Herstellung einer von seinem Hause quer über die Straße zur Kirche führenden Brücke an [2], ernannte Propst Veit zum kaiserlichen Rate, nahm das Stift in den Schutz des Reiches und erwies sich ihm und seinem Gotteshaus auch sonst als Förderer nnd Gönner. So bildete sich die Hl. Kreuzkirche zu einer Art Hofkirche aus.

Sie barg bekanntlich von altersher ein hochgeschätztes Heiltum, eine noch heute erhaltene wunderbare und Wunder wirkende Hostie, deren Geschichte bis zum Jahre 1194 zurückgeht [3]. Die vielen

---

1) Fuggers Ehrenwerck II, Bl. 179b.

2) Nach der oben zitierten Chron. von Hl. Kreuz., Bl. 19b: „Ut autem (imperator) commodius nostrum intraret templum, sibi ligneum transitum juxta turrim, quae orientem solis spectat, construi atque inde per scalas lapideas in dextro chori latere cellulam ligneam sibi parare jussit, in qua singulis diebus sacrum facienti adstitit.“

3) Über diese Hostie, das sog. heilige Gut, ist eine ziemlich umfangreiche Literatur erwachsen, die verzeichnet ist bei Lindner, Monasticon episcopatus Augustani antiqui (Bregenz 1913), S. 6, E. Siehe auch: L. Riedmüller, Gesch. des wunderbaren Gutes und die Hl. Kreuzkirche in Augsburg, 1899.

Wallfahrer, die von nah und fern seinetwegen zuströmten, machten es zu einem für das Kloster sehr einträglichen Besitz, und es war darum für dieses sehr mißlich, daß um die Mitte des 15. Jahrhunderts Zweifel entstanden, ob diese Hostie nach ihrer jetzigen Substanz noch als Sakrament anzusehen und anzubeten sei oder nur als einfache Reliquie verehrt werden dürfe. Diese Zweifel verdichteten sich in den letzten anderthalb Jahrzehnten des 15. Jahrhunderts, namentlich auf Anregungen des Chorvikars Bernhard Stuntz hin, der in Predigten und sonst den Glauben an die sakramentale Wesenheit dieser Hostie als Altweibermärchen und Aberglauben hinzustellen suchte. Natürlich stemmte sich Propst Fackler gegen diese Degradation seines kostbarsten Schatzes mit aller Macht und fand hierbei Unterstützung durch Autoritäten, wie den berühmten, längere Zeit (1488/89) sich in Augsburg aufhaltenden Straßburger Prediger Geiler von Kaisersberg, der auf der Kanzel für diese Hostie eintrat, und durch den Dominikaner Dr. Heinrich Institoris „Inquisitor haereticae pravitatis“ und päpstlichen Legaten, den berüchtigten Mitverfasser des Hexenhammers, der eine eigene Verteidigungsschrift für sie verfaßte und veranlaßte, daß theologische Gutachten aus Ingolstadt und dann aus Erfurt über die zur Beurteilung dieser Sache maßgebenden Fragen eingeholt wurden. Dies führte dann zu einer genauen Untersuchung der Hostie durch den Bischof Friedrich von Zollern und eine ihm zur Seite stehende Kommission, durch die (1495) festgestellt wurde, daß das Heiltum auch jetzt noch sakramentalen Charakter trage und dementsprechend durch Anbetung zu verehren sei. Der neuerdings widersprechende Stuntz wurde für einige Zeit aus der Stadt verwiesen, anderen zweifelnden Stimmen, die aus dem Domkapitel kamen, Stillschweigen auferlegt. Als nach dem Tode des Zollern der Streit neuerdings aufzuflackern drohte, brachte es Propst Fackler unter Vorlage aller den Spruch von 1495 begründenden Dokumente dahin, daß der neue Bischof Heinrich IV. von Liechtenau im Jahre 1507 dem Streite durch eine im Sinne Facklers gefällte Entscheidung ein Ende machte [1].

---

1) Ausführlich erzählt in fast allen Chroniken des Klosters. Vgl. Riedmüller, S. 11ff. Eine kürzere, übersichtliche Darstellung dieser Streitigkeit findet sich bei Dreher, Das Tagebuch über Friedrich von Hohenzollern, Bischof von Augsburg (in den Mitteilungen des Vereins für Geschichte und Altertumskunde in Hohenzollern-Sigmaringen, 21. Jahrgang, 1887/88, S. 37ff.).



Er hatte ungefähr zwanzig Jahre lang gewährt, die Gemüter heftig erregt, zeitweise aller Augen auf sich gelenkt und die Kreuzkirche mit ihrer Wunderhostie öfter zum Mittelpunkt des religiösen und kirchlichen Interesses gemacht; auch der Reiz des Neuen, den das schöne, geräumige und prunkvolle Gotteshaus an sich hatte, sowie die häufige Anwesenheit des Kaisers und seines glänzenden Hofstaates wirkte auf viele anziehend und gab ihm einen Vorrang vor den anderen Kirchen. Die während des Streites um das wunderbare Sakrament in Abnahme gekommene Wallfahrt zu diesem, nahm nun, nachdem es seinen Prozeß gewonnen hatte, einen neuen Aufschwung, zumal sich die Zahl der Ablässe, die den Besuchern desselben zuteil wurden, jetzt rasch mehrte, da jeder der hier sich aufhaltenden oder durchreisenden hohen kirchlichen Würdenträger das Seinige dazu tat. Das alles erklärt hinlänglich, daß sich die Laminit, die nach der Lage ihrer Wohnung ohnedies zur Hl. Kreuzpfarrei gehörte, jetzt nirgend wohler fühlte als hier, wo sie den zur heiligen Hostie Wallenden als zweites Mirakel gezeigt wurde und darauf rechnen konnte, daß man überall, wo von dem heiligen Gut gesprochen wurde, in gleichem Atem auch ihrer gedachte. Auch ließ es sich natürlich sehr leicht einrichten, daß sie, vor ihrem Häuschen oder vor der Kirche stehend, vom Kaiser oder von der Kaiserin gesehen und angesprochen wurde. So wird sie denn, jetzt ganz zu der Kirche gehörend, in den meisten Erzählungen und Notizen, die über sie berichten, als „die Laminit bei Hl. Kreuz“ erwähnt.

Sie hielt sich in ihrem Heim eine Magd namens „Appel“ [1], die, wie es scheint, in den von ihrer Dienstgeberin verübten Betrug nicht eingeweiht war, so daß sie sich sehr vor dieser in acht nehmen mußte und sich vor allem nie auf dem Wege zum „Privetlein“ betreten lassen durfte, da sie in Ermanglung von Nahrungszufuhr natürlich auch keinerlei „menschlichen Abgang“ haben durfte [2]; außerdem hatte sie einen engeren Kreis weiblicher Vertrauter um sich, die als ihre „Gespielinnen“ bezeichnet werden,

1) Von ihr ist öfter die Rede, z. B. bei Rem, Newe Gesch., S. 12, 23; S. 18, 9; bei Sender, S. 116, Var. zu Zeile 10.

2) Sender, S. 117, Var. zu Zeile 27: „Als sie hat ausgeben, sie äß und trinck nit, wann es warr wer gewessen, hett sie auch nichts in ir gehapt von überflissigkeit der natur, weder speichel, harm oder stiel.“

an sie glaubten und gegebenenfalls die wunderbare Konstitution ihrer Freundin bezeugten [1]. Viele von denen, die sie aufsuchten, namentlich schwangere Frauen [2], kamen nicht nur aus Neugierde, sondern um sich ihrem als besonders wirksam erachteten Gebet zu empfehlen und durch sie gute Werke ausüben zu lassen, die, von so heiliger Hand dargebracht, Gott ausnehmend wohlgefällig sein und den Spendern in höherem Grade zugute kommen mußten, als wenn sie sie selbst verrichtet hätten. Da wurde zumeist Geld gereicht und allerlei Speise für die Armen, wovon die Laminit einen guten Teil für sich behielt, das Übrige in der Kirche unter die sich herandrängenden Dürftigen verteilte [3], was sie, ihrer Heiligenrolle entsprechend, jedenfalls in einer von dem geschäftsmäßigen Gebaren der mit solchen Ausspendungen beruflich Betrauten erbaulich abstechender Weise zu tun verstand. Das Geld, das sie für sich zurücklegte, ließ sie als echtes Augsburger Kind, das sein Bares nie vergrub, durch verschwiegene Mittelspersonen auf Zins ausleihen [4]. Auch von auswärts her schickte man ihr, offenbar um damit ihr Gebet zu erkaufen, Geschenke mannigfacher Art, unter anderm auch kostbare Ringe und sonstige „Kleinat" [5]. Auch der Kaiser wird seine in solchen Dingen freigebige Hand ihr gegenüber von Zeit zu Zeit geöffnet haben. Doch ist uns nur eine einzige dies bestätigende Notiz zu Gesicht gekommen, nämlich ein am 3. Juli 1508 von Boppard aus an Jakob Fugger ergangener Auftrag Maximilians, „der Junckfrauen, so nichts ißt, zu Augspurg und der Diern, so ir wart, jeder guet swartz Tuech zu Röckhen zu geben" [6], denn sie ließ sich nach Beginenart stets nur in schwarzem oder doch dunklem Gewand sehen. — Wie sie sich ihrem Vorgeben nach der Speise enthielt, so entbehrte sie auch des Schlafes; wenn sie im Bette lag, schlief sie nicht, sondern „ruhete" nur [7]. Nach wie vor wird sie zu den ihr gläubig Nahenden auch von den Gesichten gesprochen haben, deren sie bei ihren inbrünstigen Gebeten zu

1) Siehe oben die Äußerung des Joh. Franc. de Pico, S. 373.

2) Siehe oben S. 370 f. die Angabe Kyrianders.

3) Sender, S. 116, Var. zu Zeile 10. 4) Preu, S. 21, 24.

5) Rem, Newe Gesch., S. 12, 5; Langenmantel, unten im Anhang I, S. 413; Preu, S. 20, 6.

6) Kenner, Die Porträtsammlung des Erzh. Ferdinand a. a. O., S. 146.

7) Rem, Newe Gesch., S. 18, 6; Gasser, c. 1738; Herold, Wunderwerck (s. oben S. 373).

den Seligen und Heiligen gewürdigt wurde, und erflehte für körperlich Leidende Weisungen, wie ihnen zu helfen sei. Ja, sie scheint geradezu als Wunderdoktorin aufgetreten zu sein, teils mit Gesundbeten und suggestiven Tröstungen, teils durch praktisches Eingreifen nach Art der Kurpfuscher [1]. Der Kreis derer, die sich in allerlei Anliegen an sie wandten, erweiterte sich allmählich über die Mauern der Stadt hinaus, so daß sie von Zeit zu Zeit auf einem Wägelein aufs Land fuhr [2], um sich als willkommene Helferin in seelischen und leiblichen Nöten zu betätigen. Natürlich brauchte sie auch dies nicht rein um Gottes Willen zu tun, und so wuchs ihr „zeitliches Gut" von Jahr zu Jahr an, bis es schließlich auf 1500—1600 Gulden zu werten war [3]. Das war natürlich schon zu ihrer Zeit kein „Reichtum", aber immerhin etwas Beträchtliches, wenn man erwägt, daß sie mit dem nackten Nichts angefangen und das schon erwähnte Haus, das Kaiser Maximilian bei Hl. Kreuz gekauft hatte, nur 800 Gulden, also die Hälfte ihres Vemögens gekostet. In der Kreuzkirche, wo man sie als „Attraktion" zu schätzen wußte, erhielt sie einen eigenen Sitz und zwar auf ihr Verlangen einen „verdeckten" [4], da es ihr angeblich zuwider war, in ihrer Andacht durch die neugierigen Blicke der nach ihr Ausschauenden gestört zu werden, und ihre „Demut" von menschlichen Ehren, die man ihr zu erweisen trachtete, nichts wissen wollte. Ein für die Zusehenden aufregendes Erlebnis war es, wenn sie am Altare das Sakrament nahm, denn sie ging schluckend und hustend, als wenn sie im Halse ein Würgen gespürt hätte, davon weg [5], so daß jedermann meinen mußte, sie könne nicht einmal die Hostie hinunterbringen. Sie verlangte deshalb, daß man für sie die Partikel kleiner mache [6]; doch ging man

1) So behauptete sie (Rem, Newe Gesch., S. 18, 12), ihre Magd habe von einer „Böckin", der sie „den Finger geheilt", einen „Zelten" geschenkt bekommen.

2) Sender, S. 116, 14.

3) Sender spricht (117. 24) von 1600 fl., Luther (s. unten S. 397) von 1500, Rem (Newe Gesch., S. 20, 18) von 1600, Preu 21, 29 von 1600 fl., Aventin, stark übertreibend, sagt, sie habe „ingentes opes" zusammengebracht.

4) Langenmantel, unten im Anhang I, S. 413.

5) Preu, S. 20, 15; Rem, Newe Gesch., S. 17, 25; Fuggers Ehrenwerck, unten im Anhang II, S. 416.

6) Rem, Newe Gesch., S. 11, 17; Langenmantel im Anhang I, S. 413.

einem glaubwürdigen Zeugnis zufolge nicht darauf ein [1]. Und weil sie fürchten mochte, daß man sich an all das, was an ihr wunderbar war, gewöhnen und mit der Zeit dagegen abgestumpft werden möchte, war sie darauf bedacht, den Leuten etwas in Augsburg Neues, das ihrer Wundersucht entgegenkam, zu bieten, indem sie — nach alterprobten Rezepten — ein Blut schweißendes Kruzifix präparierte [2].

Die Laminit war, wie man sieht, eine abgefeimte Heuchlerin und Betrügerin, die ihre Rolle mit Geschick und Konsequenz spielte und das Glück hatte, daß das offenbar nur sehr kleine Häuflein derer, die halb und halb oder ganz wissen mußten, was es für eine Bewandtnis mit ihr hatte, aus Eigennutz oder aus anderen Gründen sehr lange schwieg. Solche häßliche und „gefahrliche" Machenschaften, wie die eben festgestellten, ließen sich indes auch viele andere vor ihr und nach ihr zu schulden kommen, — aber was darüber hinaus noch über sie zu berichten ist, zeugt von solcher Gemeinheit der Gesinnung und solch sittlichem Tiefstand, daß es doch nur ganz Wenige ihres Typs sein werden, die ihr ebenbürtig zur Seite gestellt werden können.

Sie führte nämlich nicht nur ein Doppelleben, insofern sie scheinbar nichts aß, in Wirklichkeit aber eine wählerische Nascherin war, sondern lenkte auch wieder auf den Weg zurück, auf dem sie schon in früher Jugend gewandelt, nämlich auf den einer „Einstößerin [3] und Buhlerin", nur daß sie sich jetzt, nachdem sie auf einem höheren Sockel stand als damals, meist nur mit reichen und vornehmen Herren einließ [4], die wahrscheinlich den

1) Rem, Newe Gesch., S. 17, 23.

2) Rem, Newe Gesch., S. 11, 21; Preu 21, 2; Langenmantel im Anhang I, S. 413.

3) Kupplerin.

4) Von dem auch in geschlechtlicher Beziehung unmoralischen Wandel der Laminit wissen alle Quellen. Rem, Newe Gesch., erzählt S. 12: Sie hat auch etlichen leuten huren eingestossen und hat ains burgers tochter lassen in irem haus pletzen etc.; sie hat auch 2 kind getragen und 1 sessel gehabt, der ist abenteuerlich gemacht gewesen, da hat sich ain gute dirnen beriembt, man hab sie in demselben sessel in der Laminitten haus gepletzt. Siehe auch Rem, l. c. S. 86, 1; Preu: „sie beging buberei mit kuplen und [mit] kind zu vertheidigen." Aventin bezeichnet sie als „scortum vilissimum", „scortillum egregium" und deutet auf „stupra, incestus sub praetexto religionis in illius domo commissa"; Anshelm nennt sie „ain mäetze"; Franck verzeichnet das Gerücht, sie sei heimlich auch „ain bůlerin gewesen" usw.

Spaß, mit einer Heiligen zu tun zu haben, teuer genug bezahlen mußten. Von ihren Verehrern dieser Art kennen wir mit Namen Anton Welser [1], eine der bedeutendsten Größen in der Reihe der damaligen namhaften oberländischen Kaufleute [2]. Ein Sohn des Lukas Welser und der Ursula Lauginger, vermählte er sich 1479 mit Katharina Vöhlin, einer Tochter des Hans Vöhlin, lebte lange in Memmingen, wo er Stadtamann und Bürgermeister wurde, begab sich im Jahre 1496 nach Augsburg, wo er sich unter Beibehaltung des Memminger Bürgerrechtes „mit Geding“ niederließ, und vereinigte sich mit seinem Schwager Konrad zu der Firma Anton Welser und Konrad Vöhlin, die sich an der oben erwähnten Kaufmannsfahrt nach Kalikut beteiligte. Er war ein ganz hervorragender Mann, eine der Spitzen der vornehmen Gesellschaft Augsburgs, der Vater der schönen und geistvollen Magdalena Welser, die im Jahre 1498 einen glücklichen Ehebund mit Dr. Konrad Peutinger schloß. Er besaß ein Anwesen in der Nähe der Laminitschen Behausung, und das gab vielleicht den Anlaß, daß er mit der Betrügerin bekannt wurde; es ist nicht ausgeschlossen, daß er ihr die Mittel gab, sich zur Alleinbesitzerin ihres Hauses aufzuschwingen. Ihre Schönheit kann es nicht gewesen sein, die ihn anzog; denn der Chronist Rem, der sie oft gesehen, sagt von ihr:

„Das Lamenitlin war ain vast ungeschaffen Mensch, schwartzgelb und sach wie der Tod. Der Teufel betrog wol den Welser. Ich hab Wunder gehört von seltzamen Briefen, die er ihr schrieb, freintlich Ding und sie im auch. Ich hab wol etlich Ding gesechen, das mir zaigt ist worden.“ [3]

Der Reiz dieses Umgangs, dem ein Sohn entsproß [4], kann also nur darin bestanden haben, sich über die abergläubische Dummheit der vielen, die die Buhlerin als Heilige verehrten und auf den Händen trugen, weidlich zu belustigen. Außer mit ihm stand sie noch in unsauberen Beziehungen mit verschiedenen Mönchen beim Hl. Kreuz, unter andern mit dem dortigen Pfarrer, von dem sie, wie das Gerücht sagte, ebenfalls ein Kind gehabt haben soll [5], und

---

1) Rem, Newe Gesch., S. 12, 10. 20, 9. 86, 10, 26.

2) Vgl. Ehrenberg, Das Zeitalter der Fugger I (1896), S. 194; Strieder, Zur Gesch. des modernen Capitalismus, S. 132 ff.

3) Rem, Newe Gesch., S. 20, 12.

4) Ebenda S. 86, 11.

5) Ebenda S. 16, 3. 20, 11.

zu ihrem Beichtvater[1], den sie in ihren Beichten natürlich nur belügen konnte.

Gerade in die Zeit, in der sie es am ärgsten getrieben, fällt allem nach der Höhepunkt ihres Ansehens, etwa 1507—1511. In dem erstgenannten Jahre kam Bernhardinus Lopez de Carvajal, ein Spanier, als päpstlicher Legat, der mit Maximilian wegen dessen beabsichtigter Kaiserkrönung zu verhandeln hatte, auch nach Augsburg[2], wo er am 28. Dezember das Kloster bei Hl. Kreuz besuchte und die das wunderbare Sakrament Verehrenden mit einem Ablaß von 100 Tagen bedachte[3], wie er überhaupt mit Ablaßspenden so freigebig war, daß er sogar den Gästen eines von Jakob Fugger ihm zu Ehren gegebenen Festmahles „Gnad und Ablaß geben für Schuld und Pein, die reuen und peichten“[4]. Bei seiner Anwesenheit in der Hl. Kreuzkirche war es wohl, daß der Kardinal sich die Laminit vorstellen ließ und sich mit ihr unterredete. Dabei fragte er sie auch, da er ja wußte, daß sie nur von der Kraft des Hl. Sakraments sich erhielt, wie oft sie kommuniziere, und meinte, als sie sagte „alle sumptag“, das wäre zu viel[5]. Was hätte er erst gesagt zu der vor 25 Jahren von einem überspannten Priester, dem Pfarrer von St. Moritz, Johann Molitoris, aufgebrachten Übung, seinen Beichtkindern täglich die Kommunion zu reichen, ja gewöhnliche Laien dreimal des Tags „zu communicieren“[6]. Diesen Tag, an dem der päpstliche Legat sich mit ihr unterhielt, mag sie wohl als einen ihrer höchsten Ehrentage aufgezeichnet haben. Vielleicht trug sie sich mit der Hoffnung, daß auch ihre „Kapelle“ mit einem päpstlichen Ablaß begabt werden würde wie die des Claus von der Flüe.

Von den Massenbesuchen, die die Laminit im Jahre 1510 während des Reichstags erhielt, war schon die Rede. Im Jahre darauf trat um die Fastnachtzeit, begleitet von einem einheimischen Kaplan, in ihre Stube ein hagerer, sichtlich von einer anstrengenden Reise

1) Ebenda S. 86, 28; Sender, S. 117, Var. zu Z. 27.

2) Sender, S. 115 mit Anm. 6.

3) Chron. von Hl. Kreuz (Oefeliana der Münchener Staatsbibl. Nr. 285), Bl. 18a 4) Sender, S. 116, 2. 5) Sender, S. 117, 1.

6) Siehe hierzu die eingehenden Aufzeichnungen in Cod. lat. 1721 des Münchener Staats-Bibl., S. 199—223 (8. Juni 1582). Molitoris wurde deshalb zur Verantwortung nach Rom zitiert. Vgl. Schlecht, Päpstliche Urkunden für die Diöcese Augsburg (in der Z. S. N., Bd. XXIV), S. 80.

etwas mitgenommener Augustinermönch ein, der kein anderer war als der in Angelegenheiten seines Ordens nach Rom gesandte, nun von dort zurückkehrende Martin Luther [1], den später sein Geschick in einem der entscheidenden Augenblicke seines Lebens zum zweiten Male in die Stadt führte. Noch ganz im Banne der vielen Heiligkeit, die er in Rom neben manchem recht Unheiligen gesehen, wollte er nicht versäumen, hier in Augsburg, wo er sich, wie es scheint, auf seiner Wanderung nach Norden eine kurze Ruhepause gönnte, die Lokalheilige, von der man ihm vielleicht große Dinge erzählt hatte, zu sehen. Als ein unmittelbar von Rom Kommender wurde er jedenfalls freundlich von ihr aufgenommen. Der erste Eindruck, den er von ihr empfing, erweckte in ihm das Gefühl des Mitleids mit ihrem Zustande und in Gedanken anknüpfend an die siebente Bitte im Vaterunser sagte er zu ihr: „Liebe Ursel, du möchtest ebensowohl todt seyn und möchtest unsern Herrn Gott bitten, daß er dich sterben ließe.“ Davon aber wollte diese zu seinem Erstaunen nichts wissen, denn sie antwortete: Nein, „hie weiß ich, wie es zugehet, dort weiß ich nicht, wie es zugehet“. Da scheint Luther eine Ahnung, was für eine Art Heilige vor ihm stehe, durchzuckt zu haben; denn er antwortete jetzt warnend: „Ursel, schau nur, daß (es) recht zugeht!“. Darauf sie: „Behüte mich Gott“, (daß es anders sei). Nach diesem Zwiegespräch führte sie ihre Gäste hinauf in ihre Kapelle. Hier waren zwei Altäre aufgestellt, auf jedem ein Kruzifix — von einem haben wir oben schon gehört [2] — das „an Wunden, Händen und Füßen“ Blut schwitzte. Luther scheint damals keinen Anstoß daran genommen zu haben, desto mehr natürlich später, als er diese Episode erzählte [3]. Da wies er darauf hin, daß die Wunden durch Harz und Blut erzeugt worden und wie all ihr (der Laminit) Ding „lauter Bescheißerei“ gewesen. Auch von den vielen Geschenken, die ihr zugekommen, hatte er gehört, von ihrem Vermögen — 1500 Gulden —, das sie durch ihre Gaukelei zusammengebracht, ebenso später von ihrer Entlarvung durch die Herzogin von Bayern und ihrem Verbrecher-

1) Über diese Romreise Luthers schrieb zuletzt Otto Scheel (Martin Luther II, Tübingen 1917, S. 248 ff.), dem ich die Anregung zur vorliegenden Arbeit verdanke. 2) S. 394.

3) In einer seiner Tischreden, Ausgabe Förstemann und Bindseil IV (1848), S. 435.

tod in der Schweiz. „In tanta caecitate blasphemia und ludibriis diaboli“, schloß er seine Erzählung, „hat man unter dem Bapstthum gelebt. . . . Es lerne das Evangelium jetzt, wer nur lernen kann und bleibe dabey, wer nur bleiben kann, denn der Teufel ist dem Evangelio gram, und werden wirs verlieren, so wirds wieder also gehen.“ Auffallend ist, daß Luther der Laminit den Taufnamen Ursula gibt, während die chronikalischen Quellen und die Steuerbücher sie Anna nennen; aber es ist möglich, daß sie tatsächlich Ursula geheißen und sich selbst als besondere Verehrerin der „Großmutter Christi“ deren Name Anna beigelegt, wie ja auch die Klosterleute ihren Taufnamen mit einem anderen vertauschen.

Wie Luther, so hat auch Johann Eck von Ingolstadt, bekanntlich zuerst Luthers Freund, dann sein grimmigster Feind, der, im Verkehr mit den Fuggern, viel in Augsburg weilte und die Laminit wohl schon früh kennen gelernt, an ihr „ein etwas“ entdeckt, das ihm nicht gefallen wollte. Er schreibt von ihr in seinem Chrysopassus (Centuria quinta, XLIX), wo er von der „Patientia“ handelt:

Dinoscitur vera revelatio, dum talis, asserens factam sibi revelationem per probra et contumelias pulsatur et, si ex manifestatione revelationis reportat irrisionem quam patienter fert. Tunc est bonum signum, quod non quaerit gloriam suam vanam in hiis revelationibus, quamvis hoc prognosticum non sit infallibile, quod aliqui de industria simulant se patienter ferre ista convicia, ut postmodum gloriari possint de illa eorum tolerantia in perpessione detractionis, de qua tanquam imitatores Christi tunc videri volunt. ita ab una magnae famae et opinionis muliercula mirificae vitae (existimatione multorum) Augustensis diöcesis hiis auribus audivi, quod mihi adprime displicuit [1], ita jactabunde se beneficam in detractores gloriari et tamen occulte vindictam quaerere — eine Stelle, die auf allerlei Intriguenspiele hinweist, über die wir leider nichts zu erheben mochten. Über ihren Sturz und ihr Ende konnte der Chrysopassus noch nichts bringen.

III. Die Entlarvung der Laminit und ihre Ausweisung aus Augsburg

Übrigens hatte, als Luther sie sah, der Glaube an ihr Wunderwesen schon die ersten Stöße erlitten. Einige ihrer engsten Freundinnen („Gespielinnen“), die bisher auf sie geschworen und jeder-

1) Vgl. Greving, Joh. Eck als junger Gelehrter (1906), S. 85.



mann gegenüber behauptet hatten, sie hätten sie „probiert“ und könnten dafür einstehen, daß sich wirklich alles so verhalte, wie sie angebe, kamen ihr durch Zufall oder sonst auf die Sprünge und machten aus ihrer Entdeckung kein Hehl; doch war das Ansehen der Laminit so tief eingewurzelt, daß ihre „Verkleinerer“ zunächst nicht allzu viel Gehör fanden, und „das guet geschrai sein Fürgang hett“ [1]. Bald erhoben sich aber doch Stimmen, die verlangten, man solle sie obrigkeitlich „probieren“, d. h. von Obrigkeits wegen durch Ärzte beobachten lassen. Aber die Laminit erlangte, wohl unter Hinweis, wie unwürdig und kränkend eine solche „Probe“ für sie sei, daß die „Gewaltigen“, in deren Macht die Verfügung dieser Maßnahme gestanden wäre, nicht darauf eingingen. Auch die von ihr gemachten Schwindeleien mit dem Blut schwitzenden Kruzifix stießen, als sie sich zu weit damit herauswagte, auf Beanstandung; sie tauchte nämlich Tücher in das heilige Blut und gab sie ihren Gespielen sowie anderen Frauen- und Mannspersonen, die sie als große Heiltümer betrachteten und in ihren Bekanntenkreisen vorwiesen [2]. Da trat ihr, wie es damals überhaupt öfter vorkam, daß geistliche Obrigkeiten dem gar zu üppig auftretenden Wahn- und Aberglauben des Volkes zu steuern suchten, der damalige Bischof Heinrich von Liechtenau (1505—1517) entgegen, „verordnete etliche gelehrte und verstendige Leut zu ihr und ließ sie verhören. Da erfanden sie so viel, daß man ihr das Crucifix nam“ [3] und auf der Kanzel gegen diesen Aberglauben predigte [4]. Ist dies richtig, so müßte dies vor Luthers Besuch gewesen sei, da sie diesem ja sogar zwei solcher Kruzifixe hatte zeigen können.

Diese Streitigkeiten pro und contra Laminit wirbelten innerhalb der Stadt und außerhalb viel Staub auf und drangen auch nach München in das Pütrichkloster, in das sich die Herzogin Kunigunde, eine Tochter des Kaisers Friedrich III., nach dem Tode ihres Gemahls Herzog Albrechts IV. zurückgezogen hatte, um sich mehr, als es im Hofleben möglich gewesen war, religiösen Übungen und christlicher Betätigung widmen zu können [5]. Sie kannte die

1) Langenmantel unten im Anhang I, S. 414.
2) Langenmantel im Anhang I, S. 413. 3) Ebenda.
4) Siehe oben S. 368 die Äußerung des Bischofs Christof von Stadion über die Laminit. 5) Riezler, Geschichte Baierns III, S. 651.

Laminit vom Sehen vielleicht schon seit 1504, in welchem Jahr sie sich gelegentlich der vor Ausbruch des Landshuter Erbfolgekrieges in Augsburg zwischen den Kriegsparteien gepflogenen Verhandlungen dort aufgehalten [1], und mag nun zu dem Entschluß gekommen sein, sich persönlich davon zu überzeugen, was eigentlich von dieser Augsburger Heiligen zu halten sei. Dies konnte nur geschehen, wenn es ihr gelang, die Laminit in ihr Kloster zu bringen, was nicht so ganz einfach schien, weil das Gerücht ging, diese sei infolge der Entbehrung irdischer Speise manchmal so schwach, daß sie sich kaum in die Kreuzkirche hinüberzuschleppen vermöchte. Die Herzogin mußte sich also erst bei ihr erkundigen lassen, ob ihr Zustand es ihr gestatte, sich an die Luft zu wagen und die Reise von Augsburg nach München zu machen, erhielt aber die tröstliche Auskunft, daß dies gegenwärtig ohne den geringsten Schaden geschehen könnte [2]. Daneben ließ die Laminit, um der Herzogin einen Begriff beizubringen, was sie — die Laminit — in Augsburg bedeute und gelte, diese wissen, daß die Reise nur mit Bewilligung des Rates gemacht werden könne und diese nur gegeben würde, wenn er entsprechend von Kunigunde darum schriftlich ersucht werde. Die kluge Frau durchschaute aber dieses Spiel und reagierte nicht darauf, so daß der Laminit, wenn sie auf die Reise nicht verzichten wollte, nichts übrig blieb, als klein beizugeben und die Herzogin zu bitten, ihr auf einen bestimmten Tag den zur Fahrt nach München ihr angebotenen Wagen zu schicken [3]. Sie hatte inzwischen sicher dafür gesorgt, daß die an sie ergangene ehrenvolle Einladung der Herzogin, die dazu beitragen konnte, die ihre Heiligkeit Anzweifelnden zu beschämen, überall bekannt wurde, und es werden wohl nicht wenige gewesen sein, die ihr, als sie, begleitet von der Magd Appel — am Gallustag, 16. Oktober 1512 — zum Jakobertor hinausfuhr, glückliche Reise wünschten, ein Wunsch', der sich nicht erfüllen sollte.

In Münchener Pütrichkloster angekommen, wurde die Laminit ehrenvoll empfangen [4] und, um ihr Gelegenheit zur Ruhe nach der Reise zu geben, ein Gemach angewiesen [5], das, wie sich zeigen

1) Sender, S. 104. 2) Rem, Newe Gesch., S. 16, 26. 3) Ebenda.

4) Langenmantel im Anhang I, S. 414; Kilian Leib l. c., S. 623.

5) Dies und das Folgende aus dem Schreiben der Herz. Kunigunde bei Rem, Newe Gesch., S. 13 ff.

sollte, zu einer Falle hergerichtet war. Die Appel wurde in einem anderen Raum untergebracht. Die Laminit machte natürlich die Andachten der Regelfrauen mit, verkehrte unter Tags auch sonst viel mit ihnen und hatte Gespräche mit der Herzogin, von denen aber wenigstens eines ihr sehr mißfiel. Die Heilige erzählte ihr nämlich unter anderm, „was ihr Beichtvater, der ein Mönch im Kloster zum hailigen Creutz“ gewesen, „mit ir geredt hab“, — ein, wie es scheint, ziemlich unsauberes Stückchen —, so daß die Herzogin „von Ersamkeit des priesterlichen Stands wegen“ nicht glauben wollte, daß ein Beichtvater wirklich etwas Derartiges über die Lippen bringe [1]. Und bald war die Herzogin auch sonst sich völlig im klaren, wen sie vor sich habe. Sie hatte nämlich in die Tür des Gemachs, in dem sich die Laminit aufhielt, kleine Löchlein bohren lassen, durch die sie selbst die Heilige beobachtete. Da sah sie nun, wie diese, als sie sich seit dem Weggang der Magd unbeobachtet glaubte, nach Verriegelung der Türe aus einer kleinen Truhe zwei Säcklein, von denen eines Eierzelten und Küchlein, das andere Äpfel, Birnen und einen „Pomeranzenapfel“ enthielt, hervorzog und unter der Bettstatt verbarg. Am nächsten Tage konnte die Herzogin beim Hineinblicken in die Kammer wahrnehmen, wie die Laminit aus diesem Säcklein verschiedenes herausnahm und verzehrte, und winkte 14 Klosterschwestern heran, die ebenfalls durch die Löchlein schauen und sich überzeugen mußten, daß die Augsburger Heilige eine Betrügerin sei. Und nachdem man wußte, daß sie Speise und Trank zu sich nehme, konnte kein Zweifel sein, daß sie wie andere Menschen einen natürlichen „Abgang“ haben müsse, und es wurde durch Augenschein festgestellt, daß man sich hierin nicht geirrt habe [2]. Man ließ mehrere Tage hingehen, als wäre nichts vorgekommen; erst am Donnerstag, den 21. Oktober, dem St. Ursulatag [3], machte die Herzogin Schluß. Wie sie das tat, entsprach ganz ihrem etwas zur Strenge neigenden Charakter, dem ein kleiner Zusatz von Leidenschaftlichkeit, ererbt

1) Rem, Newe Gesch., S. 16, 3.

2) Preu, S. 10, 10; Langenmantel unten im Anhang I, S. 414; Fuggers Ehrenwerck im Anhang II, S. 416.

3) Diese Datumangabe zeugt, daß der Besuch der Laminit im Münchener Kloster in das Jahr 1512 fällt, in dem der Ursula-Tag ein Donnerstag ist, nicht, wie Rem angibt, in das Jahr 1513.

von ihrer portugiesischen Mutter Leonora, beigemengt war. Sie begab sich selbst in das Zimmer der Laminit, zog mit eigener Hand die beiden Säcklein unter dem Bette hervor, teilte ihr mit, was man alles durch die Löchlein gesehen, und strafte sie „umb ir sindtlich, unwarhafft Leben mit vil Worten“ streng, scharf und nachsichtslos. Ihre Vorhalte sollten aber nicht nur eine Strafe sein, sondern auch eine eindringliche Mahnung zur Besserung und zur Aufgabe ihres lügnerischen Vorgebens, daß sie nichts esse. Dabei erbot sich Kunigunde, sie wolle das Vorgefallene geheim halten und auch den Schwestern befehlen, nichts davon verlauten zu lassen, wenn die Entlarvte von jetzt an esse wie andere Leute; zur Erklärung dieser Änderung ihres Wesens solle sie den sie Fragenden sagen, sie sei von ihr gebeten worden, Speise anzunehmen, habe diese behalten und daraufhin den Entschluß gefaßt, fortan zu essen. Sie riet ihr also in bester Meinung, ihr neues Leben mit einer Lüge, allerdings einer echten Notlüge, zu beginnen.

Die völlig überraschte, ganz außer Fassung geratene *Laminit* machte in ihrer Verwirrung zuerst einige unbeholfene Versuche, sich zu verteidigen, merkte aber bald, daß nichts mehr zu retten sei. Sie gelobte, alles zu tun, was man von ihr verlangte, und schwang sich sogar dazu auf, ihre Reise nach München, und was sich nun hier ereignet, als eine glückliche Fügung des Himmels zu preisen, der ihr aus ihrem „verirrten“, ihr schon längst schwere Sorgen bereitenden Handel glimpflich herausgeholfen. Und nun erzählte sie, daß ihr in der Nacht, bevor sie der Herzogin geschrieben, ihr den Wagen zu schicken, ein Engel erschienen, der sie, die noch Unentschlossene, hierzu aufgefordert. Die Herzogin tat, als ob sie an diesen Engel glaube, und meinte, das wäre „ihr guter Engel gewesen, der sie zu gutem gern lernen wolt“, fügte aber die gemessene Drohung bei: „ob sie turan mer sagen wurd, ir blib kein Speis, und wirg die von ir“, würde ein Bericht nach Augsburg geschrieben werden, der sie Lügen strafe und enthülle, was man hier im Kloster wahrgenommen.

Sofort wurde nun die Laminit von den Schwestern ins Refektorium geführt, wo sie von dem, was man ihr wie den andern vorsetzte, Brot und Met, essen und trinken sollte. Da sie sich stellte, als ob es sie schon beim Anblick dieser Dinge würge, ließ ihr die davon in Kenntnis gesetzte Herzogin die von ihr mit-

gebrachten „Airzelten“ hinstellen; diese Speise könne sie, wie man gesehen habe, vertragen, darum solle sie sie jetzt zu sich nehmen. Die Laminit schob aber die Zelten beiseite und griff nun nach Brot und Met, die auch „auf menschliche Deiung“ bei ihr blieben. So wurde sie hier im Kloster dazu gebracht, am gemeinsamen Tisch zu essen und zu trinken [1], und alle Schwestern waren Zeugen dieses Vorgangs. Da die Herzogin fürchtete, daß sich die des Betruges so völlig Überführte aus Scham vielleicht das Leben nehmen oder aus Rache das Haus anzünden könnte, gab sie den Befehl, sie keinen Augenblick aus den Augen zu lassen, und wies eine Schwester an, sich in der kommenden Nacht, in der man die Laminit noch im Kloster haben müsse, in deren Kammer zu begeben und auf einem neben ihrem Bett aufgerichteten Lager zu wachen. Am nächsten Morgen, Freitag, dem 22. Oktober, wurde sie, die man als eine „dem Teufel, dem Herrn der Lügen“ Verfallene so schnell wie möglich wieder losbringen wollte, nach Augsburg zurückgefahren. Ihre zwei „Säcklein“ behielt die Herzogin als „Reliquie der Heiligen“ und zugleich als Corpus delicti zurück.

Auf der langen Fahrt hatte die Laminit Zeit genug, sich von ihrem Schrecken zu erholen, mit jedem Meilenstein wuchs ihr Grimm über die Hinterlist, mit der die Herzogin gegen sie vorgegangen, und der Ärger über sich selbst, daß sie blindlings in das ihr gestellte Fangnetz hineingelaufen. Wie stolz war sie von Augsburg weggefahren, und wie gedemütigt kehrte sie nun zurück! Schließlich kam sie zu dem Entschluß, soviel wie möglich trotz allem ihre bisherige Position zu behaupten und sich, wenn es sein müßte, gegen die Herzogin zur Wehr zu setzen.

Wie sehr mochte sie es bereuen, von ihrer „Berufung“ nach München bei ihren Anhängern vor Antritt der Reise „so viel Wesens“ gemacht zu haben. Denn diese alle wollten nun von ihr hören, wie der Besuch verlaufen, welche Ehren man ihr in München angetan, welchen vornehmen Personen am Hof und sonst sie dort vorgestellt worden sei, und anderes. Was sollte sie ihnen antworten? Das Vorgefallene einfach mit Lügen zu verdecken, ging nicht an, weil, wie sie wohl merken konnte, verschiedene der Wahrheit ziemlich nahe kommende Gerüchte darüber in Umlauf waren, nicht zu

---

1) Kurz bei Preu, S. 21; Langenmantel im Anhang I, S. 414.

reden von ihrer Dienerin, der viel ausgefragten Appel, die ja doch auch gemerkt haben mußte, daß der Münchener Besuch ihrer Herrin nicht so ganz glatt verlaufen und deren Empfang im Kloster sich von der Art ihrer „Beurlaubung“ doch gar sehr unterschieden habe. Unter diesen Umständen mußte sich die Laminit darauf beschränken, das wirklich Geschehene möglichst abzuschwächen, auf Mißverständnisse der Herzogin zurückzuführen und das darüber entstandene Gerede als irrig, übertrieben und entstellt zu bezeichnen. Schließlich kam sie gar auf den Gedanken, diese Taktik auch im Münchener Kloster zu versuchen. So schrieb sie zunächst an die angesehene „Wärterin“ Kunigundens, Magdalena Schweiklen [1], dann an die Herzogin selbst [2], um in dieser das Gefühl zu erwecken, daß sie doch etwas zu schroff gegen sie vorgegangen, vorschnell gehandelt und ihr Unrecht getan habe. Die bei ihr gefundenen „Airzelten“ schreibt sie (zur Widerlegung eines ihr von der Schweiklen in deren Antwortbrief enthaltenen Vorhaltes) an Kunigunde [3], seien natürlich nur für die Appel bestimmt gewesen. Nur ausnahmsweise habe sie, die Laminit, wegen ihrer durch die Reise herbeigeführten Entkräftung ein Bedürfnis zu essen empfunden und ein wenig von diesen Zelten genossen, so wenig, daß die Appel es gar nicht gemerkt habe; aber selbst **das** habe sie nicht bei sich behalten. Ebenso, fährt sie fort, habe ich das, was ich auf Euren Befehl am Tisch der Schwestern genossen, erbrochen und bin daraufhin so krank geworden, daß mir sowohl mein früherer Beichtvater, ein Doktor aus Freiburg, als mein jetziger geraten, ja geboten, die Aufnahme von Speisen nicht zu wiederholen,

1) Als Wärterin Kunigundens wird die Schweiklen bezeichnet in einem Schreiben der kaiserlichen Kanzlei, Wels, 10. März 1514, das an die Schweiklin gerichtet ist und den Empfang eines Schreibens der Herz. Kunigunde bestätigt. Der Kaiser werde „der Sache“ gedenken. Das der Ausweisung der Laminit aus Augsburg (20. Febr.) nahe liegende Datum läßt vermuten, daß Kunigundens Schreiben irgendwie die Laminit betroffen haben wird. (Hauptstaatsarchiv in München, Fürstensachen, Nr. 305).

2) „Was die Laminitlin der herzogin antwort schreibt“ (bei **Rem**, Newe Gesch., S. 18f.), abgesandt Ende Okt. 1512. Dieses Datum ergibt sich daraus, daß die Herzogin in ihrem Schreiben vom 16. Okt. 1513 sagt, sie habe ein Jahr lang auf das von der Laminit in ihrem Schreiben angekündigte Kommen des Freiburger Beichtvaters gewartet (**Rem**, Newe Gesch., S, 15. 33).

3) **Rem**, Newe Gesch., S. 18, 2.



da ich mir dadurch das Leben verkürzen würde. Der genannte Doktor hat sich erboten, zu Euch nach München zu reisen, um Euch über meinen Zustand aufzuklären, sobald es ihm seine Krankheit — es sind ihn die Franzosen ankommen — erlaubt; jetzt weilt er in Linz. O, wie gern würde ich essen, wenn nur das schreckliche Würgen nicht wäre! Die Enthaltung vom Essen ist wahrlich keine Freude, sondern eine Qual, bringt auch wenig Ehre, sondern nur Spott. Wollte Gott, kein Mensch wüßte, daß ich nicht esse; ich will jetzt tun, wie ich Euch zugesagt: wenn man mich frägt, ob ich wirklich nichts genieße, werde ich antworten: „Ich iß, was mir fügt". Im übrigen kann jeder davon halten, was er will, habe ich doch keinen Brief ans Tor angeschlagen, „daß ich nichts esse".

Dieses Schreiben erzielte gerade das Gegenteil der von Laminit beabsichtigten Wirkung. Die Herzogin empfand diese Art der Beschönigung, in der sich Lügen und Entstellungen mit versteckten Vorwürfen paarten, als eine herausfordernde Frechheit und griff am 16. Oktober 1513 [1], dem Tag, an dem die Laminit im vorigen Jahre nach München gekommen, zur Feder, um in einem ausführlichen, an eine nicht genannte Augsburger Persönlichkeit oder Korporation gerichteten Bericht [2] eigenhändig jeden einzelnen Punkt des Laminitschen Briefes mit scharfer, echt weiblich-spitzfindiger Logik zu zerzausen und zugleich die Betrügerin, die den seiner Zeit mit ihr abgeschlossenen Pakt nicht gehalten, jetzt schonungslos vor der Öffentlichkeit bloßzustellen.

Lächerlich, führt sie aus, auf den ersten Punkt der von der Laminit vorgebrachten Entschuldigung eingehend [3], sei die Ausrede, daß sie die „Airzelten", und was sich sonst noch in den zwei Säckchen befunden, zur Verköstigung der Appel mitgebracht; denn sie hätte ja doch wohl annehmen müssen, daß man die Magd als Begleiterin eines in das Kloster geladenen Ehrengastes hier nicht würde „verhungern" lassen. Daran reiht sie dann die ausführliche Erzählung dessen, was sie bei der Anwesenheit der Laminit im Kloster alles durch die Löchlein der Zimmertür gesehen, und die

1) Ebenda S. 19, 18.

2) Es ist dies das bei Rem, Newe Gesch., S. 13ff. gedruckte Schreiben der Herzogin, wohl an den Augsburger Rat, wie Preu S. 21, 20 angibt.

3) Rem, Newe Gesch., S. 13, 10.

darauffolgende Entlarvungsszene, wie wir diese, den Brief als Quelle benützend, oben berichtet haben, und kommt dann wieder auf das Schreiben der Laminit zurück, um die noch weiteren darin vorkommenden Lügen aufzudecken. Bezüglich des Doktors von Freiburg, der nach der Angabe der Laminit nach München kommen sollte, um ihretwegen mit der Herzogin zu sprechen [1], schreibt diese, daß sie ihn nun schon fast ein Jahr lang vergebens erwarte. Übrigens sei es merkwürdig, daß der Mann trotz seiner Krankheit von Augsburg aus nach dem weitentfernten Linz habe *reiten* können, nicht aber nach dem verhältnismäßig nah gelegenen *München*. Ihre Behauptung, daß die Enthaltung von Nahrung nur Spott und Unehre eintrage, sei leeres Gerede, denn sie wisse doch recht wohl, daß die ihr von so vielen Leuten zuteil werdende Heimsuchung und Verehrung einzig auf der Voraussetzung beruhe, sie lebe ohne zu essen, wie sie auch von ihr, der Herzogin, nur deshalb berufen worden sei [2].

Diesem ihrem Schreiben legte die Herzogin, um es verständlicher zu machen, den von der Laminit an sie geschriebenen Brief [3] in Kopie bei, weil sie das Original, wie sie schrieb, für den Fall von „merer Antwurt und Erclärung" bei sich behalten wolle. Ob es nun zu einer solchen von Kunigunde erwarteten Entgegnung der Laminit oder zu einer „Erclärung" von Seite eines der für sie eintretenden Schützer gekommen, wissen wir nicht; das aber ist sicher, daß die Darlegungen der Herzogin und die von ihr gegen die Laminit vorgebrachten Beschuldigungen nach Verbreitung des Briefes wenigstens bei allen einigermaßen Verständigen den *Glauben* an ihre Heiligkeit untergraben haben, so daß es von jetzt an doch nicht mehr allzu viele gewesen sein werden, die an ihr festhielten und die Meinung vertraten, daß sie einem Irrtum oder einem unbilligen Vorgehen der Herzogin zum Opfer gefallen [4]. Über e i n e s aber mußte sich Kunigunde höchlich wundern: daß von Seite des Augsburger Rates gegen die Laminit nicht eingeschritten wurde, daß man sie nach wie vor frei gewähren ließ, ruhig zusah, wie sie zu ihrer Gegenwehr sich in unstatthafter Weise über die Herzogin äußerte [5],

1) Siehe oben S. 404 f. 2) Rem, Newe Gesch., S. 16, 8.

3) Siehe S. 404 Anm. 2.

4) Von solchen schreibt Preu S. 21, 19 und Langenmantel im Anhang I, S. 414. 5) Langenmantel im Anhang I, S. 414.

und so der Möglichkeit Raum gab, daß sie sich, wenn dieses Schreiben allmählich in Vergessenheit komme, von ihrem Sturz wieder erholen und ihre Schwindeleien vielleicht in noch größerem Maßstabe als bisher betreiben werde. Ob die Herzogin, die, wie wir sahen, gegen die Laminit im wesentlichen nur die Klage erhoben, daß sie der Wahrheit zuwider ausgebe, sie nehme keine Nahrung zu sich, inzwischen auch das, was über ihren in sittlicher Beziehung so anstößigen Lebenswandel ruchbar geworden, erfahren hat, müssen wir dahingestellt sein lassen.

Schließlich kam es dazu, daß Kunigunde ihren Bruder, Kaiser Maximilian, ersuchte [1], bei dem Augsburger Rat die Kaltstellung der „Heiligen" zu verfügen, was nicht anders als durch deren Ausweisung geschehen konnte. Wir hören, daß der Laminit am 18. Februar 1514 durch den Stadtvogt Besler verkündet wurde, der Rat habe „aus Gnaden" den Beschluß gefaßt, sie müsse bis zum 20. des Monats, also innerhalb dreier Tage, die Stadt Augsburg verlassen, dürfe im Umkreise von drei Tagreisen weder vorübergehend noch dauernd Aufenthalt nehmen und „bei einer Tagreise" nit weilen, „wo kais. Mt. in eigener Person sei" [2]. Das wohl einer genauen Weisung des Kaisers entsprechende Urteil war, verglichen mit den furchtbaren Strafen, die sonst wegen dergleichen Verbrechen verhängt wurden, außerordentlich mild. Man denke nur, um ein paar Beispiele aus der Zeit der Laminit anzuführen, an die Dominikaner zu Bern, die den Jetzerhandel in Szene gesetzt, oder an den Müllerknecht von Biberach, der sich bei einer der Kreuzfälle selbst Kreuze aufmalte — sie wurden sämtlich verbrannt. So macht die nachsichtige Behandlung der Laminit, der man sogar ihr erschwindeltes Geld ließ, den Eindruck, daß der Kaiser sich von ihrer Schuld doch nicht völlig überzeugen konnte und die Ansichten seiner Ratgeber hierüber geteilt waren oder daß mächtige Fürsprecher — einige Nachrichten [3] deuten an, daß die Herzogin selbst verlangt habe, man solle sie nicht am Leben

1) Langenmantel, S. 414, berichtet dies mit einem „vielleicht"; Fuggers Ehrenwerck im Anhang II, S. 417: Kunigunde hat „irem bruder, dem kaiser, gen Inspruck geschriben, was sich mit ir verlauffen habe." Vgl. die Angaben bei Sender, S. 117, bei Rem, Newe Gesch., S. 19, 22; Preu, S. 21, 21.

2) Rem, Newe Gesch., S. 19, 22; Leib, S. 623; Gasser, c. 1749.

3) Z. B. Preu, S. 21, 21.

strafen — wenigstens das Ärgste von ihr abgewendet. In weiten Kreisen war man über diese Milde erstaunt und entrüstet, und Rem sprach wohl im Namen vieler, wenn er ausrief: „Es ist allen den von Augspurg ain Schand, daß sie so viel Übels hie gethan hat, und daß man so wenig darzu gethan hat“.[1]

Die Laminit selbst aber war schon über das, was ihr widerfuhr, auf das äußerste empört. Sie fiel in ihrem Zorn nun gänzlich aus der bisher so meisterhaft gespielten Rolle und erlitt einen Wutanfall, in dem sie „unsern lieben Herrn und unser Frauen und alle Heiligen verleugnete“ [2]. Jedoch wagte sie doch nicht, dem *Befehle* zu trotzen und machte sich innerhalb der ihr bestimmten Zeit weg. Aber während andere von solchem Schicksal Betroffene, sofern sie nicht von dem Züchtiger oder einem Schergen hinausgeführt oder „ausgehauen“ wurden, sich meistens still wegschlichen, fuhr sie stattlich in einem Wagen hinaus, geleitet von einem reisigen Knecht des Anton Welser [3], und wahrscheinlich hat es nicht an solchen gefehlt, die ihr auch jetzt noch zum Abschied ehrfurchtsvoll die Hand küßten und sie um ihren Segen baten.

Auf Kaiser Maximilian aber scheint die Entlarvung der Laminit, für die er doch so viel Interesse gehabt, wenig Eindruck gemacht zu haben. Sein Glaube an überirdische Kräfte in auserwählten Menschen und heiligen Gegenständen war, wie einige Jahre später seine Anteilnahme an der blutschwitzenden Dornenkrone im Hl. Kreuzkloster zu Donauwörth zeigte [4], unerschüttert.

IV. Die Heirat der Laminit, ihr Treiben zu Freiburg im Üchtland, ihr Tod durch Henkershand

Und nun zu dem letzten, verhältnismäßig sich sehr rasch abspielenden Akt unseres Dramas. Zunächst gedachte die Laminit, einfach auf einem neuen Schauplatz ihr bisheriges Leben fortzusetzen, wobei sie freilich, bis sie wieder festen Fuß fassen könnte, in ähnlicher

1) Rem, Newe Gesch., S. 86, 29. Vgl. Preu, S. 21, 29. — Bezüglich der Milde des Kaisers in diesem Fall siehe Fuggers Ehrenwerck im Anhang II, S. 417. 2) Rem, Newe Gesch., S. 86, 7.

3) Sender, S. 117, 21; Rem, Newe Gesch., S. 19, 29; Langenmantel im Anhang I, S. 414.

4) Königsdorfer, Gesch. des Klosters zum Hl. Kreuz in Donauwörth I, S. 324ff. 337.

Weise, wie das erstemal, klein anfangen müßte. War sie in Augsburg in ein Seelhaus eingetreten, suchte und fand sie diesmal — die näheren Umstände sind uns nicht überliefert — gleich nach ihrem Weggang von Augsburg ein Unterkommen bei den grauen Schwestern zu Kempten, bei denen sie die Rolle einer durch die Natur an der Aufnahme von Nahrung behinderten Märtyrerin weiter spielte. Aber sie hatte kein Glück mehr hierin. Als sie eines Tages den Frauen Milch auftrug, mußte sie sich erbrechen und wurde von der Oberin gefragt, ob sie etwa auch Milch zu sich genommen, um zu versuchen, wie sie diese leichte Nahrung vertrüge. Als sie dies bejahte, „lugten die Klosterfrauen baß“ und sahen nun, daß in der erbrochenen Milch „gros Procken Stockfisch“ steckten. Da wußten sie, wie sie mit ihr daran waren, und die Oberin „gab ihr Urlaub“ [1]. Von Kempten aus begab sie sich nach Kaufbeuern, wo sie einen verwitweten Bogner oder Armbrustmacher [2], Hans Schnitzer genannt, einen geborenen, in seiner Vaterstadt eben vorübergehend weilenden Kaufbeurer, der sich zu Freiburg im Üchtland niedergelassen hatte, näher kennen lernte. Da sie diesen geneigt sah, sie — ihres Vermögens wegen — zur Ehe zu nehmen, faßte sie den Entschluß, ihren „Jungfrauenstand“, in dem sie nun schon die Mitte der Dreißiger erreicht hatte, zu beenden und zu heiraten [3]. Sie schickte den Schnitzer nach Augsburg zu dem Anton Welser, um ihm dies anzuzeigen und Verschiedenes, das mit den zu ihm unterhaltenen Beziehungen zusammenhing, zu ordnen [4]; auch wurde dabei verabredet, daß sie den Sohn, den Welser von ihr hatte, gegen ein jährliches Kostgeld von dreißig Gulden in Freiburg aufziehen sollte [5]. Im übrigen war dieser, wie es scheint, erfreut, daß sich sein Verhältnis zu der Laminit unter für ihn so günstigen Umständen löste; denn er war gegen ihren Bräutigam sehr freundlich und „verehrte ihn“ mit zwei Kannen Wein [6]. Die Hochzeit fand in Freiburg statt am 24. November 1514. „Man sagt, sie het ain gefüttert Paret auff, da die

---

1) Rem, Newe Gesch., S. 19, 31 f.

2) Ebenda S. 20, 7: einen Schnitzer; Sender, S. 117, 26: einen armprostmacher; Preu, S. 21, 28: einen pogner; Langenmantel im Anhang I: einen „armbrostmacher; Aventin, S. 570 einen „militem robustissimum“; Gasser, c. 1738 einen „coriarius“. 3) Rem, Newe Gesch. 20, 6.

4) Ebenda S. 20, 9. 5) Ebenda S. 86. 6) Ebenda S. 20, 9.

Hochzeit war, und war frölich und vertreet sich in der Stuben"[1], sagte also dem heiligen Wesen, das sie so lange zur Schau getragen, gründlich Valet. Die Laminit erfreute sich jetzt eines wohlfundierten Hauswesens und hatte einen dem soliden Handwerkerstande angehörenden Mann mit gutem Verdienste, so daß ihr der Weg zu einem ehrbaren, bürgerlichen Leben, durch das sie ihre befleckte Vergangenheit in Vergessenheit bringen konnte, offen stand. Aber daran fand sie kein Gefallen. Lug und Trug war ihr so zur zweiten Natur geworden, daß sie nicht davon lassen konnte, und die unheimlichen Züge ihres Charakters kamen bald wieder zum Vorschein, nur daß sie sich diesmal auf einem anderen Felde als früher betätigten. Allem nach beschäftigte sie sich jetzt mit der Herstellung von allerlei Mixturen mit zauberischer Wirkung, deren eine ihren eigenen Mann siech machte, daß er nichts mehr essen und trinken konnte, bis sie ihm „ein Gegenmittel eingab"[2], während eine andere einem Säckler in Freiburg das Leben kostete, so daß man von Giftmord sprach[3]. Was sie aber schließlich ins Verderben stürzte, war ein ganz gewöhnlicher Betrug. Als nämlich Welsers Knabe, der in dem Hause der Laminit zugleich mit einem von ihrem Mann in die Ehe gebrachten „erzogen" wurde, das Alter erreicht hatte, in dem er in Augsburg zur Schule gebracht werden sollte, verlangte der Vater seinen Sohn zurück. Dieser aber war schon bald, nachdem er der Laminit übergeben worden, gestorben, was diese, um das für ihn erhaltene Kostgeld nicht zu verlieren, verheimlichte[4]. Um diesen Betrug nicht eingestehen zu müssen, schickte sie den Sohn ihres Mannes hinaus, der die Stelle des Verstorbenen einnehmen sollte, doch wurde schon in Memmingen die Unterschiebung von den Leuten des Welser entdeckt[5]. Die Sache kam dann in Freiburg zur Anzeige, was zur Folge hatte, daß man die Laminit in Untersuchungshaft setzte. Die nun folgende Inquirierung, bei der natürlich auch die Folter in Anwendung kam, förderte Geständnisse zutage, die nicht nur ihre verbrecherischen Machenschaften in Freiburg betrafen, sondern auch ihr Treiben in Augsburg beleuchteten[6] und das „Hexenhafte" ihrer Natur offen-

1) Ebenda S. 20, 18. Vgl. Preu, S. 21, 28; Langenmantel unten im Anhang I, S. 414.
2) Langenmantel im Anhang I, S. 414.
3) Rem, Newe Gesch., S. 86, 9.
4) Ebenda S. 86.
5) Ebenda S. 86, 18.
6) Ebenda S. 86.

barte. Urteil: Tod durch Verbrennen, umgewandelt infolge von Fürbitten in den des Ertränkens. Auch ihr Mann, den sie stark belastet zu haben scheint, wäre beinahe dem Henker verfallen, doch wurde er „erbeten“ [1]. Das geschah im Mai 1518, als die Laminit, die freilich älter ausgesehen haben wird als sie war, vierzig Jahre zählte [2]. Die an ihrem Unglück „schuldigen“ Hauptpersonen mußten ihr rasch im Tode nachfolgen: ihr früherer Liebhaber Anton Welser noch im gleichen Jahre, Kaiser Maximilian 1519, die Herzogin Kunigunde von Bayern 1520.

Die Kunde von dem Ende der Laminit weckte die Erinnerung an ihre Augsburger „Heiligen“-Zeit und wird wohl auch den Rest derer, die bisher immer noch an ein ihr von der Herzogin angetanes Unrecht geglaubt hatten, die Augen geöffnet haben. Ihre in Freiburg aufgenommene Urgicht, ein umfangreiches Schriftstück [3], wurde von dort an die Bürgermeister von Augsburg gesandt, kam aber, da sie der Stadtschreiber Peutinger aus Rücksicht auf seinen Schwiegervater, den Welser, „verdruckte“, im Rate nicht zur Verlesung [4]. Die wenigen Personen, durch deren Hände sie gegangen, hielten aber doch nicht reinen Mund, und auf ihren Mitteilungen fußten die Andeutungen, die Rem in seiner Chronik über ihren Inhalt macht.

Die unwillkürlich sich aufdrängende Frage, ob und inwieweit sich die „unschöne Seele“ der Laminit in ihrem Antlitz gespiegelt, kann, auch wenn wir die anfangs erwähnten Jugendbildnisse als zweifelhaft außer acht lassen, beantwortet werden. Hierzu dienen zwei Porträts, die sie in der Zeit ihrer höchsten Berühmtheit darstellen. Das eine rührt von keinem Geringeren als Hans Holbein dem Älteren her, der sie auf einem Blatt seiner Silberstiftzeichnungen — jetzt in der Handzeichnungensammlung zu Berlin — als eine ihn interessierende Charakterfigur verewigt hat [5]. Sie mag

1) Ebenda S. 85; Langenmantel im Anhang I, S. 415; vgl. Sender, S. 117, 27. Bei ihrem Tode war der Freiburger Doktor anwesend, der in Augsburg eine Zeit lang ihr Beichtvater gewesen (Sender, S. 117, Var. zu Zeile 25).

2) Daraus ergab sich als Geburtsjahr ca. 1480.

3) Rem, Newe Gesch., S. 86, 24; „Man sagt, die urgicht kind ainer kam in ainem halben tag lesen.“ 4) Ebenda S. 86, 21.

5) A. Frisch und Alfr. Woltmann, Hans Holbeins des Älteren Silberstiftzeichnungen im k. Museum in Berlin (Nürnberg s. a.). Das Bild der Laminit mit kurzem dazu gehörenden Text trägt hier die Nummer LVII. Vgl. Woltmann, Holbein und seine Zeit, 2. Aufl., 1874, S. 72.

damals 25—27 Jahre alt gewesen sein, so daß das Bild in der Zeit von 1505—1507 entstanden sein wird, wohl in dem letzteren Jahr, in dem das Gespräch, das der Kardinal Carvajal mit ihr hatte, die allgemeine Aufmerksamkeit in besonders hohem Maße auf sie gelenkt hatte. Sie wird uns hier gezeigt als Nonne, in deren scheinheiligem Gesicht ein ihm etwas Gemeines gebender Mund auffällt.

Mit dem zweiten Porträt hat es folgende Bewandtnis: In der Kunstkammer der Herzoge von Bayern befand sich ein Bild, das in dem bekannten Inventarverzeichnis von Fickler — Cod. germ. 2133 der Staatsbibliothek in München unter Nr. 2801 aufgeführt [1] und mit folgender Notiz erläutert wird: „Ein ... dafel (von H. Burckmair?), darauf ein conterfekt eines weibsbildt, so die Amalitten (!) genannt worden, welche die Leuth zu München und Augspurg mit erdichter Heiligkeit: alß wenn sie nicht esse vnd nur allein durch die Gnaden Gottes erhalten wurdt, beredet, aber auf die letzt, nachdem der Betrug offenbar worden, sich von Augspurg an den Rheinstrom gethan, daselbst ein Mann genomen; sein sie beide ihres verhaltens halber, der Mañ gehenckt, das Weib ertrenckt worden.“ Das Bild war ein paar Jahre jünger als das Holbeinsche und ist jetzt verschollen. Zum Glück aber hat sich, wenn nicht alles trügt, eine Kopie desselben in der Porträtsammlung des Herzogs Ferdinand von Tirol erhalten [2], das die gleiche (mit Silberstift geschriebene) falsche Namensform „Amalittin“ aufweist wie das von Fickler beschriebene Bild. Es zeigt „ein Bruststück in Dreiviertelprofil mit schwarzen Augen und Brauen — letztere buschig —, der Kopf bis über die Ohren herab mit einem hohen, grauen Filzhut ohne Krempe bedeckt, in schwarzem Kleide mit gleichfarbigem Kragen“.

Gesamteindruck ihrer Bildnisse: Die Natur hat der Laminit zwar nicht die Gunst erwiesen, über die dunklen Züge ihres Charakters die Welt schon von vornherein durch ein bestechendes, einnehmendes Äußere hinwegtäuschen zu können, hat sich aber anderseits damit begnügt, die verbrecherischen Anlagen der Betrügerin nur bescheiden

1) Reber, Die Gemälde der herz. b. Kunstkammer nach dem Ficklerschen Inventar (Sitz.-Ber. der phil., phill. und hist. Kl. d. k. b. Akad. d. W., 1902 (München 1903), S. 164.

2) Kenner, Die Porträtsammlung des Erzherzogs Ferdinand von Tirol, a. a. O., S. 253.



anzudeuten, so daß sie mit Zuhilfenahme heuchlerischer Künste diese völlig zu verdecken und auf viele Menschen eine geradezu faszinierende Wirkung auszuüben vermochte.

Anhang I

Volgt ain lauterer und clarer bericht von der jungkfraw Luminitlen, was sie für bieberei gestifft, wie das an tag komen, und was es für ain endtschafft genomen hab[1].

Item, wie man zalt von der geburt Christi 1503 jar, da war ain jungkfraw alhie in Augspurg, die hieß Anna Lomenite, war von Augspurg bürtig, da erzogen und [hat] lange jar da gewont. dieselb, als sie noch jung war, strich man sie zu Augspurg mit rueten aus von kublens wegen und anderer bieberei, die sie getriben hat mitsambt ihrer gespillen, die man auch mit ir ausstrich, dieselb jungkfraw ward wider in die stat gelassen.

Darnach über ain guete zeit, da nam sie sich an und aß nichts oder thet gleich, als ob sie nichts essen kündt, in vil jaren und hielt sich so geschicklich als ain geistliche jungkfraw und gieng alle sonntag zue dem hochwirdigen sacrament zue dem hailigen Creutz, und sie beklaget sich, die partickel wern ir zue groß und kem sie hart an zu nießen, da buech man irs klainer; man macht ir auch ain aignen stuel in die kirchen, der war bedeckt, damit man sie an irer andacht nit verhinderte. und sie ward von vilen menschen für hailig geacht. sie nam sich auch an etlicher massen, künftig ding zu sagen, und sagt, als die creutz auf die leut fielen, ir wer fürkomen, daß man ein creutzgang thun solt und Gott bitten, daß er von seinem zoren abließ, dann die muetter Gottes kündt nimer fürhalten, und die mutter Gottes und sannt Anna, die hetten soliche wort mit ir geredt; sie hett ain crucifix, unsern herrn am creutz, da saget sie, dasselb crucifix hett bluetigen schweiß geschwitzt und nam etlich tiechlach, gab die bluetig aus, als ob es davon komen were, die gab sie iren gespilen und etlichen mans- und frawenpersonen. dieselbigen tuechlin wurden danach für ain groß heilthumb gehalten, und war alles bueberei. und wie es der bischoff von Augspurg innen ward, wie sie des creutz halben reden ausgeen ließ, da verordnet er etliche gelerte und verstendige leut zue ir und ließ sie verhören. da erfunden sie soviel, daß man ir das crucifix nam.

Soliche und ander beß hendel trib sie verdenklich under gueter gestalt unsäglich und one zal. durch soliche bueberei zoch sie an sich vast die gewaltigsten in der stat, daß ir gantzer glauben geben ward, und ward ir vil geschenckt, und der kaiser Maximilian hett selber vil

1) Von der Langenmantelschen Chronik, die in der Augsburger Stadtbibl. im Original liegt, haben sich mehrere, die wichtigeren Stücke auswählende Handschriften erhalten. So auch Cgm. 2036 auf der Staatsbibliothek zu München, der dieser Bericht über die Laminit (Bl. 39 b) entnommen ist. Siehe oben S. 366f.

glauben an sie. das geschrai kam allenthalben in die landt, das man von der hailigen jungkfraw saget zu Augspurg, die nichts eß. und es sagten auch etlich irer gespilen, die namhaft waren, daß sie sie probiert hetten, daß sie nichts esse. dem ward also glauben geben, wiewol etlich erbar leut gern gesehen hetten, daß sie ain rat hett lassen probieren, aber sie war der gewaltigen sovil mechtig.

Zueletzt wurden etlich ir gespilen mit ir unains aus ursachen, daß sie ires wesens innen worden, und es kam in das volck, wie es nichts were, daß sie nichts eß, aber das guet geschrai hett doch sein fürgang. nun war die alt hertzogin zue München, hertzog Albrechts gemachel, zu München in ainer samblung, darin hett sie vil edler jungkfrawen und sonst vil frawen, die hielten ain geistlichs wesen. dieselb alt hertzogin ward bewegt — durch was ursach ist mir verborgen, doch war wol *zu vermueten*, sie were von erbaren, namhafften leuten underricht —, die schicket nach der jungkfrawen Lamenite, daß sie zu ir geen Münichen komen sollt, das thet sie. und wie sie hinüber kam, ward sie vast erlich von der hertzogin und dem andern frawenzimmer empfangen, und [man] gab ir und irer magd ain aigens stiblin und wesen ein. darin hett die hertzogin zugericht, daß sie haimlich darein sechen kundt. und die magd hett zwen seck in irem rock, darinnen trug sie ir haimlich zue, als lebzelten sambt anderer köstlicher spetzerei und malvasier, rainfall oder andern besten tranck, und ir kot warf sie haimlich aus. und wie die hertzogin das ersechen, da hett sie ir bei ir gehorsamen gebotten zu essen, das hat sie gethon und hinfüro gessen. nachmals wie sie widerumb herkomen ist von der hertzogin, soll sie gesagt haben zue etlichen, die iren glauben noch an sie gehabt haben, die hertzogin thue ir unrecht und habe sie zu essen genett, aber alsbald sie gessen, hab sie es widergeben und möge noch leiden, daß man sie probier, so werde es sich finden, daß ir die hertzogin unrecht gethon hab. das hat villeicht die hertzogin angelangt, und hat es die hertzogin irem bruedern kaiser Maximilian geschriben und clagt und irem son hertzog Wilhalm von Bayren. *also* schrib der kaiser ainem rat zue Augspurg und gebott ernstlichen, daß man in angesicht des mandats dem Lominitlin sollt die statt verbieten und darzue, daß sie ain tagrais weit nit komen sollt, da der kaiser wer. darauf verbot ain rat zue Augspurg ir die stat im 1514. jar.

Also zoch sie hinein geen Freyburg in Uechtlandt, und der alt Anthoni Welser lieh ir roß und wagen und ain knecht, der sie hinein belaitet. und wie sie geen Freyburg kam, da nam sie ain man, war ein armbrostmacher, dem bracht sie vil gelts, ring und andere ding zue, das ir geschenckt war worden und mit irer bueberei zuewegen bracht hett. es kamen [aber auch hier] vil beser stück von ir herfür, und sie und ir man lebten nit lang wol mit ainander. da saget ir man, daß er ain wasser bei ir gefunden hab, das er getrunken, und in vil tagen hab er nichts mehr mögen essen noch trincken, bis sie im ain anders wasser geben hab, das sei etwan vil tag hernach beschechen.

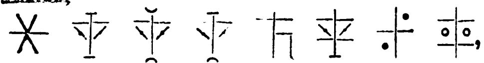
Nachmals aber, wienig jar, da hat man das Lomenitlin zue Freyburg mit urtheil und recht ertrenckt. man wollt sie verbrennt haben, da ward sie erbetten, daß man sie ertrenckt hat. und man saget, die ir urgicht gehert haben, daß unsäglich vil und große stück seien gelesen worden, und hab dannocht nit alles berueffen.

Anhang II

Die Laminit in Hans Jakob Fuggers Ehrenwerck

A

II, Bl. 187[b]. Anno 1503 seind auff alle menschen, reich und arm, hie und anderstwa, und sonderlich auff die weibsbilder, welche in weiße leinwat beklaidet waren, desgleichen auff die beckenläden, bleichtuecher und kramläden, wa man leinwat ausleget und parchet, durch einen nebel vom himel herab creutzlin gefallen, welches in der stat Augspurg ain vast unerhört ding was, dann dieselben creutzlein rot, leibfarb, aber den maisten tail schwartz waren und hetten ain solche gestalt



hetten auch sonst vil mer monier an inen. wann man aber die tuecher wäschet, so gingen sie widerumb hinwegk, doch giengen die schwartzen creutz allerst in der dritten oder vierten wäsche hinwegk. das volck vom adel und sonst erschracken vast sehr ab disen creutzlin.

Es was aber ain vermainte jungkfraw in hailig Creutzer pfarr, welche aus angenomner gaistlichkait das folck dahin gepracht hett, daß man krefftigclichen gelaubet hat, daß sie kain leipliche speiß in vil jaren genossen hett, welche Anna Laminitlin genant und vor etlich jaren auff dem branger gestanden was. die hat dem römischen könig zu versteen geben, wie daß sie in ainem gesicht gesehen hett, daß der himlisch vatter über die aidgnossen von wegen des bluetgelts, auch von wegen des gotslesterns und grausamen zutrinckens über die welt erzürnet worden were, und were Jesus Christus mit seiner lieben mutter Maria, der rainen junckfrawen, für Got, den himlischen vatter, auff ire knie gefallen und sein hailige allmächtigkait gebetten, daß er dem volck auff erden zuvor ain zaichen des creutz zu vermanung ainer bueß schicken lassen wollt, welches gebet der himlisch vatter seinem lieben sone und der hailigen junkfrawen Maria zu eern erhöret und dise creutzlin zu vermanung ainer christlichen bueß gesendet hett. derhalben were ir bitt, daß menigclich, arm und reich, ain procession halten und Got, den allmechtigen, umb verzeihung irer sünd mit aller andacht bitten sollten [1].

Disem rat ward gefolget, und ist von dem bischoff und ainem rat der stat Augspurg ain solche procession [188[b]] angerichtet worden,

1) Siehe oben S. 385f.

namblich daß durch alle pfarrherren auff den cantzlen dise procession auff den mittlen tag septembris [1] gehalten werden sollt, man sollte sich auch zu Unser Lieben Frawen versamlen. und hetten die carmeliten zu sanct Anna 21 personen, die von Barfuessen 29, die von Predigern 30, die vom hailigen Creutz mitsampt den schůlern 54, die von sanct Georgen 66, von sanct Ulrich kamen 104 personen. so hatten die von sanct Mauritzen 138 menschen und aber der thomstifft zu Unser Lieben Frauen hett 58 pfaffen und 140 schueler. und ward herr Bernhard Walkircher verordnet, daß er das ampt singen sollt. zu Unser Frawen gieng man aus gen sanct Ulrich, und giengen die mann besonder zuvoran. denen volgeten nach die weiber auch besonder, under welchen die rōmisch kōnigin auch was, welche sampt irem frawenzimmer und hofgesind in schwartzen klagclaidern dahergieng; die fieret graf Adolf von *Nassau*. und waren alle scharwachter mit iren stecken zwischen den mann und frawen geordnet, welche kainen mann under die weiber komen lassen sollten. und als man gen sanct Ulrich komen, da ward ein ampt *ge*sungen, und volgends ist man wider in den thomb gangen, alda widerumb ain ampt gesungen worden ist. man hat die mann von dem Berlach*thurn* herab auf 10000 und die weiber auff 15000 geschetzet.

Wie aber dise verwente gaistliche jungkfraw Anna Lamenitlin, welche vil kōnig, fürsten, herrn und ander mit irem schein botrogen hat, ir endschaft genomen und ir betrug durch frau Kunigunda, des rōmischen kōnigs schwester, offenbar worden, das wollen wir an seinem ort beschreiben.

B

[Bl. 315 [b].] Dises frauenbild ist in der stat Augspurg über 16 jar lang mit heuslicher wonung gesessen und von ir selbst ausgeben, daß sie kain natürliche speis niessen oder verdeihen kündt, ist auch von vilen aus der burgerschafft probiert worden. mit disem irem falschen fürgeben hat sie den kaiser selbst, auch vil frembde fürsten und menig*clichen* vom adel betrogen. alle sontag hat sie das hochwürdig sacram*ent emp*fangen, darab sie sich hart entsetzt, auch allweg schwach worden, auff mainung, daß sie solche speis nicht verdeihen mōg. es hat aber zuletzt anno 1516 [2] des kaisers schwester, der fürstin von Bayren, welche nach absterben ires herren in ain closter der dritten regel sancti Francisci gangen und ir leben in demselben beschlossen, nach genantem frauenbild geschickt, die in ain besondere stuben eingelosiert, welche stuben mit verborgnen neperlōchern an mer orten durchboret worden, also daß man allenthalben sehen mōgen, was ir handel were. in welcher stuben sie allain gewesen, und hat niemandt zu noch von ir komen lassen. als die nun bei fünf tagen in der stuben gewesen und in iren kleidern haimlich die speis, so sie niessen wōllen, verneet getragen und allein bei

1) Siehe das richtige Datum oben S. 385.
2) Die richtige Jahreszahl ist 1512. Siehe oben S. 400f.

nacht essen muessen, da hat sie angefangen, sich zu beclagen, sie möge dise harte einsperung nicht erleiden, sonder mueß den luft haben, sie wurde sonst sterben muessen. also hat die löblich und ernsthaft fürstin geschafft, daß man ir alle fenster öffnen soll, welches auch beschehen. da hat sie ir selbst kot, so von ir gangen, zu den fenstern aus bei der nacht hinab in ainen garten geworfen. also hat die fürstin ain licht in die stuben geordnet, das tag und nacht brennen sollt. also ist durch die neperlöcher clar gesehen worden, daß sie gessen hat. da ist die fürstin selbst zu ir hinein gangen und sie umb ir buberei vast gestrafft. hat ir auch das irig, so sie in den garten geworfen, gezaigt, auch ir speis und tranck herfür gezogen und fürgehalten, auch vast übel mit ir gehandelt. nachmalen hat sie das ernent weibsbild widerumb gen Augspurg auff ainem wagen geschickt und irem bruder, dem kaiser, gen Insprugk geschriben, was sich mit ir verlauffen habe. als solchs der kaiser vernomen, da haben Sein mt. die strenge justitia auch nicht gebrauchen wollen, sonder hat ainem rat geschriben gen Augspurg, daß sie das merernent Laminitlin mit irer hab und gut, (dann sie durch disen iren betrug etlich vil hundert gulden zuwegen bracht), aus der stat schaffen sollen, welches auch beschehen. deshalben die rät vermainten, es were die straff vil zu leicht. denen antwurt der kaiser: ja, wir bekennen es; wir wollen aber das recht urtail sambt der straff Gott bevelhen, wie dann auch beschehen. dann als sie aus der stat geschafft worden, hat sich ain guter gesell über sie erbarmet und zu der eh genomen. also zogen sie mitainander in Schweitz. was sie daselbsten gehandlet, ist mir nicht bewußt, sie ist aber daselbsten ertrenckt worden.

Osianders Schirmschrift zum Nürnberger Reichstage

Von Emanuel Hirsch, Göttingen

In meinem Buche über Osianders Theologie [1] habe ich übersehen, daß Wilhelm Gußmann in seinem überaus reichhaltigen und gelehrten Werke zum Augsburger Reichstage [2] — neben andern weniger wichtigen Belegen zu Osianders Schrifttum [3] — die lang verschollene „Schirm-

1) Die Theologie des Andreas Osiander und ihre geschichtlichen Voraussetzungen, 1919. Zitiert: ThO.

2) Quellen und Forschungen zur Geschichte des Augsburgischen Glaubensbekenntnisses. Erster Band: Die Ratschläge der Evangelischen Reichsstände zum Reichstag von Augsburg, 1911. Zitiert: Gußmann.

3) Wofür der Kürze halber auf Gußmanns Register verwiesen sei.

schrift“ Osianders aus den Akten des Nürnberger Kreisarchivs neu veröffentlicht hat [1].

Diese Schirmschrift zerfällt nach den Schlußworten der Einleitung (Bl. 1 und 2) in drei Teile, die Gußmann äußerlich hervorgehoben hat: 1. Was für not und ursachen uns zur reinen leer hat getriben (Bl. 2—12). 2. Wie bei uns in allen kirchen ainhellig und der schrift gemes wird gepredigt (Bl. 12—16). 3. Was fur andrung aus rainer leer ervolgt und geschehen sein (Bl. 16—22). — In kurzer Skizze, aber mit ziemlicher sachlicher Vollständigkeit wird uns in ihr ein Bild der Theologie Osianders im Jahre 1530 geboten. Auf den ersten Blick fällt die große Verwandtschaft mit dem Ratschlag von 1524 auf. Der *zweite Teil* der Schirmschrift (Bl. 12—16) liest sich wie ein kurzer *Auszug* desjenigen Teils des Ratschlages, über den ich ThO. S. 20—25 als „zweites Stück der rechten christlichen Lehre“ berichtet habe. Osiander bewegt sich noch ganz in den Gedanken und Worten seiner Frühzeit. Da das eigentlich Spekulative stärker als im Ratschlag zurücktritt, die spätere begriffliche Schärfe der Rechtfertigungslehre aber noch nicht erreicht ist, so wirkt das Ganze mit der Unmittelbarkeit einfältig-frommer Schlichtheit.

I. Wichtig ist mir die kleine Schrift zunächst deshalb, weil sie für die in meinem Buche vorgetragenen Sätze über Osianders Entwicklung mehrere die Sache hell beleuchtende neue Belege bietet.

1. Ich habe zu zeigen versucht, daß Osiander mit humanistischer Verachtung aller scholastischen Theologie dem Bibelstudium obgelegen und in den religiösen Grundgedanken Reuchlins gelebt hat, und dann, indem er diese durch Luthers Evangelium vertiefte, ohne eigentlichen Bruch von humanistischer Schriftgelehrtheit zur reformatorischen Theologie hinübergewachsen ist [2]. Diesem Aufriß entspricht ganz die eigenartige Schilderung, die die Einleitung der Schirmschrift Bl. 1 (bei Gußmann S. 297) vom Werden der Reformation entwirft: „Wiewol wir diser Sachen anfang und ursprung nicht sein, sonder lang zuvor, ehe *dann wir* ainicherlai verandrung bei uns und unter den unsern weder in der leere noch in den ceremonien spureten oder liden, sein durch die achtbarn und hochgelerten Johannen Reuchlin ... und Erasmen von Roterdam ...

1) Gußmann I, 1, S. 297—312 (Beil. X). Rechtfertigungsschrift des Andreas Osiander zum Reichstag von Augsburg 1530. — Ich zitiere nach den von Gußmann beigesetzten Blattzahlen.

2) Auch für meine weitere These, daß Osiander dann späterhin unter den Einfluß des Picus v. Mirandola geraten sei, und daß dieser Einfluß im Zusammenhang stehe mit seinen talmudistisch-kabbalistischen Studien und um 1533 anzusetzen sei (Th. O., S. 128 ff. 162 ff.), habe ich inzwischen den entscheidenden äußern Beleg gefunden und bedaure, daß er mir damals entgangen ist. Es ist ein Brief von A. Osiander an Bernh. Ziegler vom 15. Jan. 1534, im Nürnberger Kreisarchiv Ansb. Rel. Acta Tom. 33, Pars II, Fasc. IV, gedruckt von Schornbaum in den Beiträgen zur bayerischen Kirchengeschichte XVII (1911), S. 124 f. Dieser Brief zeigt Osiander in Picus, Talmud und Kabbala im Augenblick geradezu ersoffen und zugleich im lebendigen Verkehr mit jenem Juden, dessen Kommen Nürnberg so aufgeregt hatte.

und etlich andre mer tapfere und hochberumte manner zum ersten die drei hauptsprachen lateinisch kriechisch und hebraisch, und also durch die sprachen rainer und klarer verstand der heiligen schrift, entdeckung und mißfallen etlicher großer und neuer mispreuch in der christlichen kirchen herfur gebracht, angericht und verursacht worden. Darob vil frommer gutherziger redlicher und gelerter leut nicht allain kain unwillen schopften, sonder vilmer ein trostlich zuversicht eines kunftigen seligen liechts rechter christlicher lere ... mit freuden empfingen und, daß es seinen furgang mocht haben, darzu halfen und rieten, desgleichen andre leut darzu raizeten und bewegeten, dargegen [1] alle diejenigen, so es zu hindern unterstanden, in mancherlai wege, schimpflich und ernstlich, darvon abschreckten. Bis zuletzt Doctor Martinus Luther, des handlung allen meniglich wol bewußt, mit seinen predigen und teutschen schreiben die sach dahin pracht, daß allerlai mispreuch, so zuvor wenig leuten bekant waren, der massen aufgedeckt angezaigt und widerfochten wurden, daß niemand mere den gaistlichen trauen, jederman aber die heilige schrift selber lesen und der warhait gewiß werden wolt ..." Gußmann S. 143 möchte die Gleichstellung Luthers mit Reuchlin und Erasmus — vielleicht muß man sogar von einer Unterordnung Luthers unter diese sprechen — aus persönlicher Abneigung Osianders gegen Luther erklären. Aber der Entwicklungsgang Osianders und sein tatsächliches Verhältnis zu Reuchlin (der auch in Osianders Skizze vor Erasmus den Vorrang hat) sind ein tauglicherer und hinreichender Schlüssel zum Verständnis der Schilderung. Daß sie dem nicht gerecht wird, was Osiander selbst Luther — und gerade er auch dessen gelehrten Schriften, voran dem lateinischen Galaterkommentar von 1519 — verdankt, versteht sich freilich. Dankbarkeit war Osianders Sache nicht [2]. Aber Zwingli und viele andre waren darin nicht stärker als er.

2. Unter denjenigen großen Gedanken Luthers, die Osiander für das reformatorische Evangelium gewonnen haben, habe ich ThO. S. 114 die — in Reuchlins Spekulationen ganz fehlende — ganz ins Innerste der Gesinnung und des persönlichen Lebens eingreifende Bedeutung Christi genannt, die sich zusammenfaßt in den Worten: Christus unsre Gerechtigkeit. Dem entspricht es, daß Osiander Bl. 9 und 10 (bei Gußmann S. 302) den prinzipiellen Gegensatz gegen die falsche Menschenlehre auf den Spruch 1 Kor. 1, 30 zurückführt und ihn dabei nach den vier Stücken dieses Spruches (Gerechtigkeit, Weisheit, Heiligung, Erlösung) im einzelnen entfaltet. Gleichzeitig eröffnet sich hier ein Einblick in die zähe Treue, mit der Osiander in seinen Grundanschauungen festgestanden ist. Der genannte Spruch ist ihm zuerst aus Luthers frühen Schriften, voran den Bußpsalmen von 1517, die fast als ein einziger großer Kommentar zu

1) Das Folgende bezieht sich auf den Streit Reuchlins mit den Kölnern und die epistulae virorum obscurorum. Andre Stellen, an denen Osiander auf diesen Streit anspielt, vgl. ThO., S. 278 Anm. 4.

2) ThO., S. 5.

diesem Spruch bezeichnet werden können, entgegengetreten [1] —, und noch in seiner Königsberger Schrift vom einigen Mittler hat dieser Spruch, ebenso wie in der Schirmschrift, die Ehrenstelle: er ist dort der Faden, an dem der größere Teil der Darlegungen aufgereiht ist [2].

3. Die Belege, die ich ThO. S. 103f. dafür gegeben habe, daß Osiander den Gegensatz zur römischen Wandlungslehre nur sehr schwach empfunden habe, sind nicht sehr zahlreich. Gerade bei den beweisendsten (denen von 1525 und 1533) ist es zudem nicht sicher, wieweit bei der Formulierung der fraglichen Sätze andre Hände im Spiel sind. Um so wertvoller ist das Zeugnis der Schirmschrift. Sie hält es dort, wo sie vom Abendmahl spricht (Bl. 5. 15. 19, bei Gußmann S. 300. 307. 310f.), nicht für nötig, einen Gegensatz gegen die Wandlungslehre festzustellen. Und das darf nicht aus Leisetreterei erklärt werden. Osiander kritisiert energisch genug, jedoch allein folgende drei Punkte: die Lehre von der Konkomitanz als die Voraussetzung der communio sub una, die Unterdrückung des Vergebungswortes, die Messe als Opfer.

4. Es wäre leicht möglich, auf Grund der Schirmschrift die Nachweise für Osianders Abhängigkeit von Luther noch zu vermehren. Der Abschnitt 3 „Von christlicher Freiheit“ (Bl. 17f; bei Gußmann S. 308 bis 310) und der beste Teil des Abschnitts „Von Gelübden“ (Bl. 21f.; bei Gußmann S. 312) fordern einfach dazu heraus, sie auf die Darlegungen des Kommentars von 1519 zu Gal. 5, 1 ff. und die Schrift de votis monasticis zurückzuführen. Da aber der literarkritische Nachweis im einzelnen einigen Raum beansprucht, genüge der Hinweis.

II. An einer Stelle führt die Schirmschrift über die auch ohne sie ermittelbaren grundsätzlichen Erkenntnisse hinaus und stellt sogar ein nicht unwichtiges theologiegeschichtliches Problem.

Es handelt sich um das dreifache Amt Christi: Bisher [3] pflegte man das munus triplex als eine der genialen Formschöpfungen Calvins anzusehen (Inst. II, 15, 1 ff.), die in der vorreformatorischen Zeit bei Euseb (h. e. I, 3, 8) und Thomas von Aquino (summa III qu. 22, art. 1) zufällige Vorläufer habe und in der reformierten Theologie sofort, in der lutherischen sehr langsam, und in vollem Umfange erst bei Joh. Gerhard, durchgedrungen sei. Die Schirmschrift belegt nun die überraschende Tatsache, daß Osiander Calvin diese Formschöpfung schon vorweg genommen hat. „Sonder wir mussen es von seinem ambt verstehn, da er Christus,

---

1) Vgl. dazu ThO., S. 112. — In aller Form zwar wird der Spruch in den Bußpsalmen von 1517 nicht zitiert, aber er klingt allenthalben so deutlich durch, daß ein halbwegs Schriftkundiger sich seiner erinnern mußte (z. B. W. A. I, 193 und 219), und der unmittelbar benachbarte Vers 31 wird zitiert (W. A. I, 173f.). — Ausdrücklich angeführt wird der Spruch von Luther in seinen andern Frühschriften, z. B. in der für Osiander so wichtigen ausführlichen Darlegung der Rechtfertigungslehre zu Gal. 2 (W. A. II, 504), sowie in den gleichfalls für Osiander wichtigen Sermonen von zweierlei und dreierlei Gerechtigkeit (W. A. II, 45. 145). 2) ThO., S. 187.

3) A. Ritschl, Rechtf. u. Vers. III, § 46 und die dort verzeichnete Literatur.

das ist: maister, konig und hoherpriester, ist. Dan so Christus ein gesalbeter haist und allein die propheten konig und hochpriester gesalbt sein worden, merkt man wol, daß im dise ambt alle drei gepurn: des propheten ambt, dan er allain ist unser leerer und maister, Matth. 23, 8 ff., des konigs gewalt, dan er regiert im Haus Jacob ewiglich, Luk. 1, 32 f., und das priesterambt, dan er ist ein priester ewiglich nach der ordnung Mechizedek, Ps. 110, 1 ff. Da ist nun sein ambt, daß er sei unser weisheit, gerechtigkait, heiligung und erlosung, wie Paulus 1. Kor. 1, 30 bezeuget" (Bl. 9; bei Gußmann S. 302).

Es ist mir nicht möglich, die geschichtlichen Beziehungen dieser Stelle hier völlig zu erklären. Meine Absicht ist nur, durch Hinweis auf einige Beobachtungen eine zu lösende Aufgabe zu umschreiben.

Die Deutung des Namens Christus auf den gesalbten König und Hohenpriester ist gemein altkirchlich[1]. Augustin hat sie in dieser Zweibeziehung aufgenommen[2]. Die exegetische Tatsache, daß auch der Prophet gesalbt wird, konnte eine Erweiterung zur Dreibeziehung bei ihm nicht durchsetzen. Denn König und Hoherpriester sind zusammen etwas Ganzes; sie sind die beiden über das Gottesvolk ergehenden Gewalten, neben denen es eine dritte nicht gibt. Der Prophet hat eine ihnen entsprechende Stellung im jüdischen Volk und Reich nicht gehabt. Er ist in Augustins Augen etwas zu Untergeordnetes, als daß er Christus, den dominus prophetarum, ohne Vorbehalt so nennen könnte[3]. Beziehungslos neben diesen beiden durch die Salbung vermittelten Gewalten aber steht bei Augustin die Stellung Christi als des magister, die er im Anschluß an Matth. 23, 8 gern und oft hervorgehoben hat, wofür Belege unnötig sind.

Die Umarbeitung dieser augustinischen Anregungen im Mittelalter ist nun der Punkt, an dem ich bewußt unvollständig bin und nur ein paar zufällige Beobachtungen vortrage: 1. Die Anführung der Thomasstelle für die Dreiteilung ist ein mir schwer begreiflicher Irrtum. Thomas erwähnt a. a. O. neben der Würde Christi als sacerdos die als legislator, als rex und (nicht sehr deutlich) als iudex; keine dieser Bezeichnungen deckt sich mit der als Prophet. Aus S.Th. II, 2. 9, 174, art. 5 kann überdies ersehen werden, daß Thomas das Prophetsein nur als etwas dem viator Angemessenes ansieht und darum den Erhöhten nicht mehr als Propheten faßt. Das paßt ganz in die augustinische Betrachtungsweise hinein. 2. Gelegentlich findet sich wohl in vorreformatorischer Zeit auch die Dreibeziehung der Salbung Christi (mit Einschluß der prophetischen Salbung); so im Corpus iuris canonici[4]. Im allgemeinen aber ist, wenigstens in der Zeit unmittelbar vor der Reformation, die Zweibeziehung

1) z. B. Epiphanius haer. 29, 3, 1. Ausgabe Holl, Bd. I, S. 323.

2) Contra Faustum 13, 15. Ven. tert. 10, 312 f. — De diversis quaestionibus octoginta tribus, qu. 60, 2. Ven. tert. 11, 348 f

3) Vgl. zum Ganzen In Joa. Ev. tract. 24, 7. Ven. tert. 4, 641 f. (zu Joh. 6, 14). — Contra mendacium ad Consentium 13, 27. Ven. tert. 8, 1809.

4) c. un. § 5, X de sacr. unctione. Vgl. auch § 6 ebenda.

der Salbung das Gewöhnliche, so bei Reuchlin [1] und bei Erasmus [2], deren Wichtigkeit für Osiander uns eindrücklich geworden ist. 3. Sehr bald nach Osiander ist auch Sebastian Franck zur Dreibeziehung der Salbung gekommen [3]. Man kann die Beziehung daraus erklären, daß ja beide das Corpus iuris canonici gelesen haben; einfacher aber ist die Annahme aufmerksamen und unbefangenen Bibellesens unter dem Eindruck von Luthers Evangelium. 4. Für Luthers Stellung ist die Freiheit eines Christenmenschen bezeichnend; er kann (Z. 14) die Stellung Christi zu seiner Christenheit erschöpfend darstellen unter der Doppelbeziehung des Hohenpriesters und Königs; und er weiß doch (Z. 5): „Christus vmb keyns andern ampts willen, den zu predigen das wort gottis, kummen ist." Hier ist durch die Betonung der Verkündigung das *magisterium* Christi dem Prophetischen sehr stark angenähert und dem Priestertum und Königtum übergeordnet. Auf alle Fälle scheint mir diese Stelle wichtig zur Erklärung der bei Osiander vollzogenen Verknüpfung von magisterium und Prophetie.

Soviel ergeben doch wohl schon diese Beobachtungen, daß das eigentümliche Neue der Reformation eine völlig neue Schätzung und ein vertieftes Verständnis des prophetischen Amtes ist. Vielleicht aber zeigen sie noch etwas andres, nämlich den grundlegenden systematischen Fehler in der Lehrbildung von den drei Ämtern. Das Neue an der Reformation, in dem wirklich prophetische Religion lebendig wird, nämlich die Gründung des frommen Lebens im Worte, kommt nicht dadurch zu seinem Rechte, daß neben Christus den König und den Hohenpriester Christus als der Prophet gestellt wird, sondern allein dadurch, daß man, wie Luther, das königliche und hohepriesterliche Amt dem Amt des Wortes unterordnet.

Bugenhagen und Spalatin

Von Otto Clemen, Zwickau

Die in der Zwickauer Ratsschulbibliothek aufbewahrten Stephan Rothschen Sammelhandschriften sind unerschöpflich. Was ist doch allein der Quarthandschrift XXXVII schon alles entnommen worden! Der von mir vorbereitete Katalog der Handschriften der Zwickauer Ratsschulbibliothek wird darüber genauere Angaben bringen. Jetzt möchte ich aufmerksam machen auf einige für Spalatin, höchstwahrscheinlich von Bugenhagen

1) De verbo mirifico, Tübingen 1514, i 5a (lib. 3). — In den Rudimenta (1506, p. 297 s. v. משיח) hat Reuchlin allein die Königswürde zur Erklärung herangezogen. 2) Annotationes, Basel 1522, p. 4 (zu Matth. 1).

3) In der „Chronica, Zeitbuch und Geschichtsbibel" 1531, in dem 1. Abschnitt „Von Gott und dem Namen Gottes".



in den Jahren 1522, 1523 aufgesetzte Erklärungen von Schriftstellen, die zugleich auf Luthers und Melanchthons Briefwechsel mit Spalatin Licht werfen.

Die Handschrift, deren Blätter neuerdings mit Bleistift durchgezählt worden sind, besteht aus zwei Teilen. Der zweite beginnt Bl. 225ᵃ mit 'A Luthero quaedam collecta sparsim tum in contionibus tum prelectionibus Vuittenberge.' — Vgl. W. A. 4, S. 588f. Dem aus Lagen von acht oder zehn Blättern zusammengesetzten Bande hat Roth vier Blätter vorgeheftet, auf die er ein Inhaltsverzeichnis und einen Lückenbüßer: 'Allegoria similitudinis de eo, qui incidit in latrones Lucę. X. D. M. L.' geschrieben hat. Das Inhaltsverzeichnis zum ersten Teil lasse ich folgen:

In Matthei Euangelium quaedam Annotationes Philip: Me [1]:
In Epistolam ad Hebreos Ambßdorffius. Parabola de nuptiis Matt. 22.
Loci Communes in Euangelia per anni circulum. Johan: Pome:
|| Loci aliquot scripturę explicati. Vt. Ego sum qui sum.
Deus Abraham, deus Isaac, deus Jacob. Deus viuentium deus.
Non est Veritas. Oseę. 4. Baptizari in nomine Christi etc.
Locus Isa: 22. de claue Dauid. Opera illorum sequuntur illos.
Lucę. 1. caput. Erat in diebus Herodis etc.
Mortuos resurrexisse in resurrectione Christi.
Christum predicasse apud inferos
| Lucę. 22. facta est contentio inter discipulos Jhesu. |
In Canticum Saccharię. Benedictus dominus etc. Lu: 1.
| Communicandumne sub altera an sub vtraque spetie. |
Aliquot questiones explicatę. ||
Institutum pietatis praescriptum a Mar: Lu: dominis in arce [2].
Quibus verbis vtitur Pomeranus in copulatione viri et ... [3]
In Canticum Canticorum Annotationes Galli [4].
Egrani epistola ad Nicolaum Oecandrum Episcopum Cygnęum [5].
In septendecim capita Esekielis Annotationes Galli [4].
Collectanea in Lucam Euangelistam vtcunque collecta.

Es ist alles von Roth geschrieben, nur der Amsdorfsche Hebräerbriefkommentar von Rörer. Er füllt zwei Bogen zu je zehn Blättern (Bl. 63ᵃ—82ᵇ). Die Stücke, auf die ich hinweisen möchte, sind in dem oben wiedergegebenen Verzeichnis in || || eingeschlossen. Die innerhalb dieser Grenzen in | | eingeschlossenen zwei Abschnitte drucke ich ab [6]:

---

1) Lückenbüßer, zur Füllung des leer gebliebenen Blattes 62ᵇ nachgetragen. Dementsprechend ist auch der Titel im Verzeichnis mit kleinerer Schrift nachgetragen. 2) Enders, Luthers Briefwechsel 4, S. 210.
3) AfRg. 3, S. 84. 4) ZKG. 22, S. 131.
5) J. G. Weller, Altes aus allen Theilen der Geschichte 2, S. 780f. Es folgt noch (Bl. 152ᵃ und ᵇ) — im Register übergangen — der Weller 2, S. 643f. abgedruckte Brief des Erasmus an Joh. Cäsarius (Allen, Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami 5, 608).
6) Während das Register originalgetreu wiedergegeben ist, werden nun Orthographie und Interpunktion modernisiert.

Lucae 22: 'facta est contentio inter discipulos.'

Damnatur ambitio nostrorum clericorum et praerogativa sanctorum nostrorum patrum monachorum, quae gentibus est Christi exemplo eciam adversa. hec sententia est: Gentile est dominari super alios, non Christianum. Vox Gedeonis digna principe (Iud. 8, 23): 'Non dominabor vobis, nec dominabitur vobis filius meus, sed dominabitur vobis dominus deus vester.' 1. Pe. 5 (3): 'Ut non dominantes.' 1. Co. 4 (1): 'Minister Christi.' Et in Euangelio (Mt. 25, 21) fidelis servus, quem constituit etc. Inter discipulos Christi non est maioritas verbi, ut somniat Papa. De regibus gentium hoc dico, quod Apostoli: dum nihil tentant contra Euangelium, obediendum est eis in omnibus: 'cui honorem, honorem' etc., Ro. 13 (7). Hodie principes nulli timori sunt nisi piis contra *dei* ordinationem, sed non sine gloria piorum.

<table>
<tr>
<td>Perseverantes in tentationibus (Lc. 22, 28) cum Christo accipiunt</td>
<td>Regnum, ut sint reges
Hereditatem, ut fruantur omnibus dei bonis
Iuditium, ut sint iudices et homines recti iuditii</td>
<td>In Christo. nam inquit: ut</td>
<td>Regnetis
Gaudeatis
Judicetis</td>
<td>mecum</td>
</tr>
</table>

Sequuntur aliquot quaestiones ex hoc loco. Prima: Quomodo intelligas hunc locum ibidem Lucae 22 (30) in regno Christi discipulos eius comesturos et bibituros super mensam, cum sit regnum spirituale regnum Christi. Responsio: Regnum Christi, quod est ecclesia sanctorum, quia spirituale est, spiritualem mensam habet, quod est verbum dei. Contemptores et hypocritae audiunt quidem, legunt, scribunt, verum soli credentes, qui in tentationibus cum Christo permanent, edunt panem vitae (Jo. 6, 48) et bibunt fontem salientem in vitam aeternam (Jo. 4, 14), habent gaudium in spiritu sancto (Rom. 14, 17), et delectantur in multitudine pacis (Ps. 36, 11), quia pax exuperat omnem mentem (Phil. 4, 7). Esa. 25 (6): 'Convivium pinguium, convivium vindemiae' etc. 64 cap. (4), Id quod citat Paulus (1. Cor. 2, 9): 'Oculus non vidit' etc. Joan*nis 6* (64): 'Verba, quae ego locutus sum' etc. ps. 21 (27): 'Edent *pauperes* et saturabuntur.' hoc gaudium et ista spiritus refectio in regno Christi est de remisso peccato et acceptum ab hereditate, utcunque foris seviat mundus, utcunque intus quandoque videatur dereliquisse deus. Nonnunquam enim post ieiunium lautius nos cibat et fortius fidimus tentatione semel superata.

Secunda: Quid sit sessuros esse super thronos etc., Cum Christus sit iudicaturus, Joannis 5 (22), Et sermo Christi Joannis 12 (48). Et quale sit utrorumque, imo omnium trium: Christi, verbi eius et discipulorum eius iuditium futurum? Christus iudicabit in novissimo die, Et sermo eius iudicabit in novissimo die, damnabit enim omnes, qui eum non susceperint, qui interim sese omnibus offert, Judicabunt et tunc omnes electi, qui rapientur obviam Christo in aëra (1. Thess. 4, 16): 'Nescitis, inquit Paulus (1. Cor. 6, 3), quod et angelos iudicabimus?' Verum hic Christus

dicit de iuditio credentium, id est illorum, qui permanent in tentationibus, quod futurum dicit in regno suo, quod a resurrectione eius fidelibus declaratum est. Et sedebitis, inquit (Luc. 22, 30), in regno, scilicet meo, super thronos, ut reges et iudices, iudicantes duodecim tribus Israel, quorum reliquiae propagatae sunt in gentes per semen verbi dei. In regno ergo ecclesiae, quod est spirituale, super thronos spirituales reges et iudices spirituales, qui alioqui secundum carnem vix sunt piscatores, non digni, qui admittantur ad oscula pedum Papae beatorum, sedent et regnant iudicantes per verbi ministerium omnem hominem. I. Co. 9 (14, 24!): 'Si autem omnes prophetent etc., convincitur, diiudicatur ab omnibus, Occulta enim' etc. Et ca. 6 (2): 'Sancti hunc iudicabunt, non in futuro iuditio solum, sed et nunc.' Et supra (2, 15): 'Spiritualis homo diiudicat omnia.' Nonne hęc magna dignitas? Spiritum enim dei habet, qui arguit mundum de peccato (Jo. 16, 8). Nec te moveat, quod in Matthaeo (19, 28) dicitur: 'In regeneratione, cum sederit filius hominis in sede maiestatis suae' etc. Nam idem est, quod diximus: Christus iam sedet in sede maiestatis suae in regeneratione, id est, postquam regeneratus est sua resurrectione. Corpus enim eius et vita ante animalis iam completa resurrectione facta est spiritualis. Et regenerationis regnum iam per eum nobis cepit (!), Et deus convivificavit nos in Christo et corresuscitavit et sedere facit in coelestibus Ephe. 2 (5 sq.). Verum haec omnia carnalibus oculis abscondita sunt, donec et nostra regeneratio compleatur in novissimo die. Itaque, quicquid unquam legeris de eo, quod sumus reges in Christo, Id quoque intellige de appellatione Judicum, quod sumus Judices in Christo. In primis illi, quibus ministerium verbi commissum est a spiritu dei, quod iuditium et caeteri habent secundum mensuram fidei, ut nihil eis desit, quod ad salutem attinet, de quo non possint recte iudicare inter hypocrisim et veram iustitiam, inter spiritum Apostolicum et pseudapostolicum, inter peccatum et non peccatum, In quorum potestate est id, quod Paulus gloriatur 2. Co. 10 (8), Et, quod Christus dicit (Mt. 18, 18): 'Quicquid ligaveritis.' Numquid haec tibi parva videntur? Nequid vero hic hereas, Mi Spalatine, in hoc quasi mea sententia (scio enim, quod omnes fere in his respiciunt solum in extremum diem), praeter reliqua non obscura, ni fallor, quae dixi, hoc te certificat, Quod Christus hanc sententiam iuditii dat potestati discipulorum: 'Quicquid solveritis' etc. super terram sive in terra, in regno quidem coelorum, id est ecclesia, non in coelis super nubes, illic enim non ligabis aut solves.

Tertia: Cur Christus hic (Luc. 22, 29) dixerit: 'disponam vobis regnum', cum Matt. 20 (23) dixerit sedere ad dexteram fore, quibus paratum est e patre meo. Primum non est hic differentia observanda inter sedere a dexteris et a sinistris. Nam sic respondet dominus eis, ut ipsi interrogant. Intellexerat enim per sedere a dextris et a sinistris regnare etc. Deinde, quod te offendit Christus negat suum esse dare, dare et disponere non idem est. Christus omnem gloriam arrogat patri, pater dat

quoque hoc, quod pater dat, disponit Christus, quia non dat pater nisi per Christum mediatorem, ergo se significat.

Quarta: Cur Christus eodem Lucae 22 (28) dixerit discipulis secum in suis tentationibus permansisse, cum tamen statim eadem vespera offensi de cruce eum deseruerint. Haec est summa nostri consolatio et insignis poenitentiae, quam vocamus, certitudo, quod Christiani et dilecti sunt, qui etiam casuri sunt (gravissime corruerunt Apostoli), quos vidit dominus redituros. hic diligentibus deum omnia cooperantur in bonum (Rom. 8, 28). Itaque permanserant hactenus, qui hac nocte non erant permansuri, sed deinde redituri. Nemo enim periit nisi filius perditionis (Jo. 17, 12).

Gratiam et pacem a Deo patre et domino nostro Jesu Christo! Tuas, vir eruditissime atque idem optime, litteras non osculari non potui, at verebar In illis nonnihil illas mei laudes, sed pressius rem intuenti *non* tam ad me quam ad te pertinere apparuerunt. Quanta enim *eruditione* valeas, quam candido sis in alios iuditio, ipsae testes sunt haud obscurae. utcunque tamen mihi non arrogem, quae scripsisti, tuae humanitati, quas possum, gratias ago. Tuam amicitiam obviis, ut aiunt, amplexus sum bracchiis, Et obsecro, ut per Christum rata sit. Divitias non contemnendas mihi credo accessisse, tantum abest, ut contemnam. Oremus tantum communem patrem, ut suum per Christum nobis impartiat spiritum, quo docti intelligamus et agnoscamus divitias gloriae eius, quibus implet esurientes, dum divites dimittit inanes (Lc. 1, 53).

Communicandumne sub altera an sub utraque spetie.

Recte sentit Philippus [1]: Siquis recte sentiens inter recte sentientes a recte sentientibus alteram spetiem propter aliquam causam, quam non ignorarent qui adsunt, sumeret, non peccaret, Nam sua uteretur libertate, cum sit liberum sacramentum. Verum siquis hoc absque causa faceret, nescio qui fieret Christiano animo, cui non placeret, quod Christo placuit. Si quis vero esset inter Papistas, qui alteram (utranque?) spetiem impie prohibent, Ego dicerem sumendo alteram spetiem tunc peccare, quando sic alteram spetiem sumeret, ut damnaret utranque *spetiem* sumentes, Sicut Paulus de cibo communi dicit Ro. 14 (15), eadem ratione, quod sacramentum est liberum et libenter vellet alteram quoque spetiem sumere, si daretur. Hoc ego, inquam, dicerem, nisi horrendum esset intueri in blasphemiam papistarum, ut multo melius sit inter eos abstinere a sacramento quam accipere et consentire eorum errori et impietati. Damnant enim, quod Christus instituit, et peccare aiunt et damnatum hereticum esse, qui Christi institutionem sequitur. Et ad hoc solum urgent, ut, cum etiam communicemus altera spetie, ut sic communicando videamur cum eis Christum damnare. Quid hic sentis, Optime Georgi?

1) An Äußerungen Melanchthons über diese Frage ist mir nur die spätere in seinem Briefe an Spalatin vom 4. April 1524 (CR. 1, S. 652) bekannt geworden, die aber hier nicht gemeint sein kann.



Scandalum vitare debes ob fratrem infirmum in rebus mediis. Christi institutionem damnare res media non est. Si liceret pervertere hominibus Christi institutionem, ego potius pane quam hic vino carerem, cum Christus iusserit hoc fieri, quoties vellemus, in memoriam mortis eius (1. Cor. 11, 24 sq.), quae in sanguine potius videtur quam in corpore. Itaque hoc signum totum, quod pro nobis Christus ex virgine adsumpsit et quod pro nobis in cruce expendit, Illud in pane, hoc in vino repraesentat. Resurrectionem vero sive Christi glorificationem hic significari et adesse quis dubitat? Vitam enim accipis, non mortem, dum per fidem accipis Christi sanguinem in morte effusum. Quis igitur audebit haec omnia immutare? Si corpus solum accipis, videris tantum fateri filium dei corpus accepisse, in quo praedicavit et miracula fecit Judaeis, quorum in corpore fuit minister, non gentium Ro. 15 (8), Et in Euangelio (Mt. 15, 24): 'Non sum missus nisi ad oves domus Israel' etc. Caeterum, dum ducis sanguinem non sumendum, mortem et glorificationem, in quibus est salus nostra et regnum dei inter gentes, videris abnegare et obiicere nobis corpus illud mortale, in quo erat sanguis et vita animalis. Ne stupidi Papistae hoc nos putent ignorare, quod gentes et rudes rustici non ignorant. Scio, Papista, quod corpus vivum non est sine sanguine, Sed ignoras, quid sit, quod oportet animale cadere, ut resurgat spirituale. Ego Christum in hoc sacramento adoro et edo fide talem, qualis venit ad me, postquam assumpti corporis sanguinem effuderat. Tunc enim non in corpore mortali venit ad gentes, sed glorificatus in dexteram dei venit in spiritu praedicans nobis mortuis in carcere et tenebris et umbra mortis sedentibus (Lc. 1, 79) etc. Mortuum igitur in hoc sacramento video, sed glorificatum fateor, cuius vitam edo. Sic Christus instituit et testamentum appellavit. Papistis neque institutio neque nomen probatur, ut vel hic videantur Antichristiani. Mihi utrunque placet, ut sumam, quod Christus instituit, qui omnia melius novit quam angeli et homines, ut testamentum sit mihi legatum, quod mihi vindicare non licet nisi post effusum Christi sanguinem, id est post mortem testatoris. In concilio Constantiensi quam insigniter desipuerint, potest vel animalis homo videre, si verba perspiciat traditionis impiae. Martini igitur sententiam, imo Christi, quam tuto secutus fueris, vides.

Aus dem Verzeichnis und den beiden Proben erhellt, worum es sich handelt. Es sind für Spalatin aufgesetzte Erklärungen einzelner Schriftstellen, Erörterungen einzelner exegetisch-dogmatischer Fragen. Wer ist der Verfasser? Melanchthon, der am Anfang, und Luther, der am Ende des zweiten der abgedruckten Abschnitte zitiert werden, scheiden aus. Im Verzeichnis ist zu allen Stücken der Autor vermerkt, nur nicht zu dem Lukasevangeliumkommentar, wo er aber höchstwahrscheinlich ursprünglich vermerkt gewesen und nur das Papier ausgerissen ist, und zu unseren Erklärungen. Hier ist zu vermuten, daß die Verfasserbezeichnung, die zu dem vorhergehenden Stück: Loci Communes ... hinzu-



gefügt ist, fortbesteht und also **Bugenhagen** als Autor auch unserer Erklärungen zu gelten hat. Dazu stimmt folgendes:

1. In dem ersten Briefe Bugenhagens an Spalatin, der erhalten ist (Wittenberg 27. Nov. 1522, Original: J 10 der ZwRSB., abgedruckt bei O. Vogt, Bugenhagens Briefwechsel, S. 9f.), verspricht Bugenhagen, gern Spalatins Bitte um Erklärungen prophetischer Stellen erfüllen zu wollen, obgleich er mit Luther und Melanchthon nicht konkurrieren könne ('ego longo intervallo secutus interpretor, quod in prophetis invenio').

2. In Abschrift Roths ist in dessen Sammelquarthandschrift XLI, Bl. 2^a—3^b erhalten (abgedruckt bei Vogt, S. 14—17) eine Erklärung der Berufungsvision des Jesaja von Bugenhagen (o. J., adressiert: *cuidam amico*, d. i. wohl Spalatin), die ganz ähnlichen Charakter trägt *wie* unsere Erklärungen.

3. Am 13. Okt. 1522 schreibt Luther an Spalatin (Enders 4, 10), er sei zu beschäftigt und zu pressiert und werde daher Spalatins Anfrage de psalmo 43 ein andermal beantworten, 'vel Johannis Pomerani glossam mittam'.

Die Zeit, in die unsere Erklärungen fallen, läßt sich nur allgemein angeben: 1522, 23. Spalatin hat sehr bald, nachdem Luther von der Wartburg nach Wittenberg zurückgekehrt war, diesem einzelne exegetische und dogmatische Fragen vorgelegt (Enders 3, 328. 359. 366. 391. 4, 9. 22. 35. 43. 100. 177. 220. 237. 252 usw.); er wird sich auch an Bugenhagen mit solchen Anliegen gewandt haben, sobald er mit diesem in direkte briefliche Verbindung getreten war, was gelegentlich seiner Verheiratung am 13. Oktober 1522 geschehen zu sein scheint. Der Brief, der in unserer Handschrift der ersten der beiden oben abgedruckten Erklärungen angefügt ist, war wohl die Antwort auf Spalatins erste Begrüßung. Man möchte annehmen, daß die voranstehende Erklärung diesem Briefe beilag, also auch in den Okt. 1522 gehöre. Sie fällt aber offenbar vielmehr in zeitliche Nähe der Erklärung derselben Schrift*stelle* Luk. 22, 29ff., die **Melanchthon** für Spalatin aufgesetzt und mit ein paar Begleitzeilen diesem übersandt hat (= CR. 1, 624). Leider ist dieses Melanchthonmanuskript undatiert; Spalatin hat die Jahreszahl *1523* beigeschrieben, Bretschneider es um die Mitte August 1523 angesetzt[1]. Dann müßten wir in der ersten der beiden oben abgedruckten Proben Erklärung und Brief auseinanderreißen. Das will mir aber gerade durchaus einleuchten; Roth wird einzelne Zettel von Bugenhagens Hand ohne Rücksicht auf ihre zeitliche Reihenfolge abgeschrieben haben. Die im Verzeichnis als Nr. 3 angeführte Erklärung (über Hosea 4, 1) gehört wohl in zeitliche Nähe der Briefe Luthers an Spalatin vom 3. Nov. und 11. Dez. 1522 (Enders 4, 22. 35), da Luther ihm hier auch zwei Hoseastellen erläutert.

1) Zu Punkt 5 CR. 1, S. 625 vgl. Punkt 7 in dem von **Enders** 4, S. 252 Ende Oktober 1523 angesetzten Briefe Luthers an Spalatin.



Forschungsberichte

Die Anfänge des Christentums in der Darstellung Eduard Meyers[1]

Von Hans von Soden, Marburg

Mit dem 1923 erschienenen 3. Band ist Ed. Meyers großes Werk über Ursprung und Anfänge des Christentums abgeschlossen. Nunmehr kann man über das Ganze zu urteilen versuchen und weiß, wieweit Hoffnungen und Zweifel, welche die ersten beiden, 1921 ausgegebenen Bände weckten, berechtigt waren oder nicht. Wie erwünscht und willkommen, weit über den großen Kreis der Schüler und Verehrer des Verfassers hinaus, eine zusammenfassende Darstellung der Anfänge der Religion ist, welche die Weltreligion schlechthin geworden ist, zeigt die Tatsache, daß der 3. Band sogleich in drei Auflagen gedruckt werden mußte. Unfraglich wird Ed. Meyers Werk die Vorstellungen vieler Gebildeter in unserem Vaterland von der Entstehung des Christentums auf Jahre, vielleicht Jahrzehnte hinaus weithin bestimmen; dürfen wir uns dessen freuen, weil hier in der Tat „eine der größten Aufgaben, die dem Geschichtsforscher gestellt ist“ (I, VII), soweit gelöst ist, wie sie zu unserer Zeit und für diese zu lösen war? Es versteht sich von selbst, daß ein Gelehrter mit den Gaben und der Erfahrung Ed. Meyers, seinem bewundernswerten Gedächtnis, seiner raschen Kombination und seiner sicheren, leichten Darstellung uns auch diesmal ein Buch geschenkt hat, das sich fesselnd liest und dem Laien auf diesem Gebiet eine Fülle von Kenntnissen vermittelt. Auch wer mit dem Gegenstand und seinen Problemen vertraut ist, wird hier und da Neues von ihm lernen und sich durch ihn anregen lassen, vermeintlich Erledigtes neu zu durchprüfen. Da immer wieder bemerklich wird, daß sich der Verfasser in seinen Stoff und in die Fachliteratur (soweit er diese dessen würdigte) erst in der Zeit, in der er sein Buch schrieb (und druckte), wirklich hineingelebt hat, so erstaunt man billig, wie schnell und wie breit er

1) Eduard Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums. 3 Bände (340, 462, 660 S.) J. G. Cottasche Buchhandlung, Stuttgart und Berlin, 1921. 1923.



darin vorgedrungen ist, zumal wenn man bedenkt, was ihn mit uns allen oder für seine Person in diesen Jahren sonst bedrückte. Vielleicht konnte freilich eine so großzügige und durchgreifende Behandlung nur jemand unternehmen, der nicht durch jahrelange und immer wiederholte Durchdenkung der Probleme von ihren Verwicklungen belastet und gehemmt war.

Aber ist der Wurf, der ohne Kühnheit nicht zu wagen war, gelungen? Den Verfasser trägt ein hochgespanntes Selbstgefühl von seiner Leistung. „Mit stets wachsendem Erstaunen“ hat er gesehen, „welche Schätze ungehoben lagen, und wie blind vielfach die Forschung an offenliegenden Tatsachen vorüber gegangen war“. Das ist für einen Gegenstand, *der* mehr als jeder andere in der gesamten Weltliteratur durchgearb*eitet ist* — das Neue Testament —, ein sehr scharfes Urteil über die Fachwissenschaft. Es steht keineswegs vereinzelt bei Ed. Meyer; immer wiederholt hat er „seltsame“, wunderliche“, „unbegreifliche“, „unverständliche“, „völlig grundlose“, „erstaunliche Behauptungen“, „vorgefaßte Meinungen“, „Verirrungen“, sogar „ganz verfehlte Verirrungen“ „der Kritik“ zu tadeln, ohne daß diesen gehäuften Invektiven gegen „d i e theologischen Kritiker“ Äußerungen des Dankes und der Anerkennung gegenüberstehen. Nun, man ist als Theologe diese Tonart von nichttheologischen Mitarbeitern auf unserem Felde viel zu sehr gewohnt (wiewohl es auch Ausnahmen gibt), um dagegen empfindlich zu sein. Man freut sich vielmehr, wenn gleichwohl die Ergebnisse unserer Arbeit in so großem Umfang, wie es auch bei Ed. Meyer geschieht, übernommen werden. Und noch erfreulicher ist es ja im Grunde, wenn ein so unbefangener Kritiker wie Ed. Meyer ganz von sich aus auf ähnliche Anschauungen geführt wird, wie sie bei uns Schultradition sind. Ed. Meyer war daher keineswegs verpflichtet, die Fachliteratur zu kennen; nur hätte es ihm wohl angestanden, dann nicht so darüber abzuurteilen. Behauptungen wie die, daß die Aufgabe, den Quellen des Markus nachzugehen, „bisher seltsamerweise sogut wie vollständig vernachlässigt sei“ (I, 125), *oder* die, daß „man der Frage (nach den Quellen des ersten Teiles der Apostelgeschichte) kaum je ernsthaft näher getreten sei“ (III, 135), sind fahrlässige Unwahrheiten, die jedes Handbuch der Neutestamentlichen Einleitung — Ed. Meyer zitiert, wenn ich nicht irre, nur wenige Male Jülichers Einleitung in der Auflage von 1894 (I, 121. 277) — widerlegt. Und der Satz (I, 193): „Es ist sehr begreiflich, daß die (!) liberale Theologie den Wunsch hat, die Überlieferung, daß Jesus sich offen als Messias bekannt habe, zu beseitigen“, — ist eine nicht eben geschmackvolle Unterstellung, die nur zeigt, daß ihr Urheber die einschlägige Literatur nicht kennt und von der theologischen Lage keinen Begriff hat. Etwas mehr Beachtung der Fachliteratur in durchaus zugänglichen Veröffentlichungen der letzten Jahre wäre der Arbeit Ed. Meyers sehr zugute gekommen. Er hätte sich — und seinen Lesern — manche Untersuchung ersparen können, die andere mehrfach und gründlicher

geführt haben; er hätte manche alte Erkenntnis nicht als neue Einsicht hingestellt und manchen alten Irrtum nicht aufgefrischt; er hätte durch mehr Fühlung mit der gegenwärtigen, aus der Entwicklung der Forschung erwachsenen Problemstellung seine Leser besser unterrichtet und die Erkenntnis der Sache öfter gefördert.

In der Komposition ist M.s Buch kein ausgereiftes Kunstwerk. Der Verfasser hat seine Untersuchungen, wie sie nacheinander, zuweilen auch durcheinander, fertig wurden, drucken lassen. Keine Feile hat allerlei Nachlässigkeiten erster Fassung beseitigt. Mehrfach berichtigen oder ergänzen spätere Seiten das auf früheren Gesagte. Es fehlt nicht an z. T. wortwörtlichen Wiederholungen (vgl. etwa S. 62 A. = 72 A., S. 85 = 100 = 214 = 240, S. 99 A = 338 A., S. 156 = 159 A., S. 173 = 297) auf der einen Seite und an z. T. recht gewichtigen Widersprüchen auf der anderen Seite (nach I, 121 kannte Papias alle vier Evangelien, nach 246 f. und III, 642 A. dagegen nur Mk. und die Logia des Matthäus; weitere Beispiele sind im folgenden zu erwähnen).

Die ersten beiden Bände sind dem Ursprung des Christentums in der Verkündigung Jesu gewidmet, der dritte seiner Frühentwicklung im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter. Ursprünglich hatte Ed. Meyer offenbar den Gedanken, das zweiteilige Geschichtswerk des Lukas zugrunde zu legen; darauf weist die Anlage der Disposition. Ist es ihm doch eine „wissenschaftliche Bearbeitung der Überlieferung“ (I, 1), „dessen Verfasser im zweiten Teil in großen Abschnitten Dinge erzählt, die er selbst erlebt hat und von denen er daher (!) in der ersten Person berichtet“ (I, 2), „ein Werk von demselben Charakter wie die der großen Historiker, eines Polybios, Livius und so vieler anderer“ (ebd.), ein „Geschichtswerk, das literarisch einen ganz anderen Charakter trägt als die drei anderen Evangelien“ (III, 23). Bei weiterer Arbeit bestätigte sich ihm freilich, daß Lukas gegenüber Markus sekundär ist, und so beschäftigt sich der erste Band hauptsächlich mit diesem. Nach Ed. Meyer „wollen das Evangelium des Markus und ebenso die von Matthäus und Lukas benutzte Spruchquelle Q die Lehre Jesu und einen Bericht über seine damit untrennbar verbundenen Schicksale wiedergeben“ (I, 62). Über eine ziemlich rohe Wiedergabe des Markusberichtes hinaus führen nur die ohne Beachtung der Vorgänger (s. o.) unternommenen Untersuchungen über die Quellen des Markus. Sie knüpfen an die auch bereits früher gemachte Beobachtung des Wechsels zwischen der Bezeichnung „die Jünger“ und „die Zwölf“ die Scheidung einer „Jünger“- und einer „Zwölferquelle“; letztere gibt „Jerusalemer Tradition wieder“ (I, 160, 237). Daß die Stücke, in denen „die Zwölf“ vorkommen, bezw. eingesetzt sind, zusammengehören und eine Quelle bilden, wäre jedoch aus der Einheit ihres Zusammenhangs und Charakters erst zu beweisen. Die „Jüngerquelle“, die Markus bereits in zwei verschiedenen Bearbeitungen aufnahm — daher die Dubletten in Kap. 6—8 (lies hier S. 131 zweimal 4000 statt 7000) —, ist älter und geschichtlich treuer. Sie „stammt

offenbar aus dem Kreise des Petrus", und Markus „hat in sie die persönlichen Erinnerungen eingefügt, die er Petrus verdankte" (I, 160. 237), nämlich als dessen Dolmetscher; diese „Angabe (des Papias) beruht auf allerbester Tradition, liegt schon im 1. Petrusbrief (5, 13) vor" und hat sich für Ed. Meyer „vollständig bestätigt" (I, 158). So „liegt gar kein Grund vor, diese ältesten Überlieferungen nicht in allem Wesentlichen, auch in der chronologischen Anordnung, für historisch zuverlässig zu halten" (I, 146 f.). Nach S. 237 sollen nun „die Quellen, die Markus benutzt hat, verschollen" sein; „auch Matthäus und Lukas haben sie nicht mehr herangezogen; statt ihrer ist das Markusevangelium die Grundlage aller folgenden Darstellungen geworden". Aber nach S. 143. 146 A. *könnte* vielleicht Luk. 9, 52—56 aus der Zwölferquelle stammen und Luk. 13, *31 f.* aus der Jüngerquelle, nach S. 214. 216 aus dieser auch gewisse Sonderstücke des Matthäus! In einer für die ganze Auffassung des synoptischen Problems so grundlegenden Frage wie der, ob die Quellen des Markus auch noch von Matthäus und Lukas benutzt worden sind, stellt Ed. Meyer unbedenklich solche Urteile nebeinander dem Leser zur Wahl. Ähnliches begegnet nochmals, wenn Q ein jüngeres Stadium als Markus vertreten, ja diesen „vielleicht schon benutzt" haben (S. 237), jedoch in der ursprünglichen aramäischen Fassung auf den Apostel Matthäus zurückgehen soll, was wiederum nicht wohl miteinander zu vereinigen ist. Wie gern würde man sich mit den Ansichten eines so vielerfahrenen Quellenkritikers wie Ed. Meyer über das synoptische Problem auseinandersetzen, wenn er sich nur selbst zuvor über diese etwas genauer Rechenschaft gegeben hätte! Welche seiner einander widersprechenden Thesen sollen denn gelten?

Daß literarische und historische Zusammenhänge, also literarische Priorität und historische Authentie durchaus auseinanderzuhalten seien, spricht Ed. Meyer (I, 189) in scharfem Tadel gegen andere selbst aus. Aber für ihn ist nichtsdestoweniger das mit der charakterisierten anfechtbaren Quellenscheidung ermittelte literarisch Primäre und Zusammenhängende in allem Wesentlichen historisch, so z. B. gleich S. 191, wo die Hohnreden unter dem Kreuz (Mk. 15, 29, — nicht 30) die Aussagen der Zeugen beim Verhör Jesu (Mk. 14, 57 f.) vor Zweifel schützen sollen. Bei den einzelnen Stücken der synoptischen Tradition ersetzen oft wiederkehrende Versicherungswörter wie „gewiß", „offenbar", „zweifellos", „evident", „ganz undenkbar", „ausgeschlossen", „kann nicht erfunden sein", „völlig authentisch" die erwünschte Widerlegung der für abweichende Ansichten vorgebrachten Gründe, zu der man dann Stellung nehmen könnte. Ein Hauptkriterium der Geschichtlichkeit ist für Ed. Meyer die „Anschaulichkeit". „Die letzte Wurzel des Christentums" (!) ist ihm die Verklärungsvision; „um ihretwillen sind die drei (Zeugen der Verklärung) die ‚Säulen' und die ersten Oberhäupter der sich bildenden Gemeinde" (I, 158). Die hier unterlaufene Verwechslung der beiden Jakobus wird zwar III, 216 A. als „eine arge Flüchtigkeit" bezeichnet, aber das Urteil über die Perikope, die „ein Stück echter Petrusüber-

lieferung" sei, gegen „die verwunderliche Verirrung der Kritik" aufrecht erhalten. Obwohl Ed. Meyer die Frage des messianischen Bewußtseins Jesu als „das fundamentale Problem für die Auffassung des geschichtlichen Jesus" erkennt (I, 193), erfahren das Messiasbekenntnis von Caesarea, die Leidensankündigungen und die Schweigegebote Jesu doch nur eine flüchtige Besprechung (I, 111 f.), bei der leider auf Wrede ebensowenig eingegangen wird wie auf seine Kritiker. Beim Abendmahl wird (S. 180) nur Alb. Eichhorn (1898) berücksichtigt. Daß Luk. 22, 19[b]. 20 interpoliert sind, hat übrigens nicht erst Blaß erkannt (I, 178). Die Ansicht, daß Jesu Geschwister aus einer ersten Ehe Josephs stammen, ist nicht die von der Kirche rezipierte (I, 73), nach welcher diese vielmehr als seine Vettern und Basen zu gelten haben.

Was Ed. Meyer bei seiner Behandlung der Evangelien völlig außer acht läßt, ist die Geschichte der Tradition vor dem Stadium, in dem man „die Lehre Jesu und einen Bericht über seine Schicksale wiedergeben wollte". Es bleibe hier dahingestellt, ob Markus und Q dies bereits wollen; jedenfalls ist es nicht das primäre Motiv der Traditionsbildung gewesen. „Der Glaube der Gemeinde" hat nicht erst später manches modifiziert, unterdrückt, hinzugefügt, sondern hat von Anfang an das Werden der Tradition bestimmt. Daher ist die Zusammenstellung, zumal in einer pragmatischen und chronologischen Verknüpfung sekundär, und die älteste Form der Überlieferung ist die Einzelgeschichte und der Einzelspruch, woran Ed. Meyer selbst gelegentlich erinnert (I, 102), ohne dem Folge zu geben. Jede wirklich historische Kritik muß zunächst die Redaktionsarbeit der Evangelisten ausscheiden und die Form der Einzelstücke und kleinen Gruppen wiederzugewinnen und ihre je in sich geschlossene Bedeutung zu erfassen suchen. Denn ursprünglich erzählte man von Jesus nicht, um Quellen für Historiker bereit zu stellen, sondern um von seinem gegenwärtig-künftigen Messiastum zu zeugen und zu überzeugen. Die Geschichte der synoptischen Tradition muß zunächst als die eines Glaubens verstanden werden. Es kann (und wird m. E.) gerade aus der Geschichte der Tradition, ihrer ursprünglichen Form und Absicht sich ergeben, daß die evangelische Darstellung in wesentlichen Zügen historisch ist; aber man darf nicht mit dieser Voraussetzung an sie herantreten, wenn man sicher gehen will, und der Vergleich der Evangelien, auch des Lukanischen, mit Polybios oder Livius leitet irre. Die Grundfrage, was denn die Evangelien ihrer eigenen Absicht nach und für ihre ursprünglichen Leser sein wollen, wird von Ed. Meyer gar nicht ernstlich berührt. Für ihn bedeutet Kritik immer noch: die vorliegende Tradition durch operative Kürzungen auf Geschichte zu reduzieren, während es doch vielmehr gilt, den Prozeß zu erkennen, der in ihr erstarrt ist. „Verdrehung der Tatsachen", wie sie Ed. Meyer (I, 323) dem vierten Evangelium vorwirft, ist z. B. eine Kategorie, nach der man diesen Prozeß nicht versteht. Wie wenig Ed. Meyer in den Evangelien eine Folge von Entwicklungen sieht, zeigt etwa charakteristisch sein Ur-

teil über das Matthäusevangelium. Nach ihm „ist es evident, daß es aus den judenchristlichen Kreisen Palästinas stammt“ (I, 241 ; „es ist zweifellos aus den judenchristlichen Kreisen Palästinas hervorgegangen“ III, 595). Ed. Meyer fragt nicht, ob es wahrscheinlich ist, daß diese judenchristlichen Kreise Palästinas ein original-griechisches Evangelium aus griechischen Quellen hervorbringen, daß sie der Übersetzung hebräischer Ausdrücke ins Griechische bedürfen; er hält sich an einige judenchristliche Züge, die er beobachtet — ob durchweg zutreffend, bleibe unbesprochen —, und bedenkt wieder nicht, daß diese doch bestenfalls nur die Herkunft der Traditionsstücke beweisen können, in denen sie erscheinen, aber nicht die des Evangeliums, das diese Traditionsstücke aufgenommen hat; über dem Seien judenchristlicher Mücken verschluckt er die Kamele grober Unkenntnis des Evangelisten in jüdischen Dingen und der deutlichen Beweise seines heidenchristlichen Standpunkts.

Als natürlichen Abschluß des ersten Bandes würde man ein zusammenfassendes Bild der Geschichte Jesu und seiner Botschaft erwarten; aber das bringt uns erst das letzte Kapitel des zweiten Bandes, der vorher die Geschichte des Judentums vom Beginn der Fremdherrschaft bis zur Zeit Jesu in einer Reihe zwar lose gefügter, aber lebendig schildernder Skizzen darstellt. Vielleicht darf man den zweiten Band als das beste Stück des Ganzen bezeichnen. Da wir eine neuere Darstellung der Geschichte des Spätjudentums nicht besitzen, ist er jedenfalls vielen willkommen, die die anderen Bände gern entbehrt hätten. Zwar liegt manches, das er behandelt, ziemlich weit von dem Zusammenhang ab, in den es gestellt ist. Die politische Geschichte des Judentums konnte in dieser Absicht viel kürzer gefaßt sein, während man in der religionsgeschichtlichen Entwicklung, wie sie Ed. Meyer darstellt, manches Bedeutsame vermißt, anderes gern gründlicher erörtert und straffer verbunden sähe. Im Einzelnen wird man, sofern man in der Anschaulichkeit noch nicht die Geschichtlichkeit verbürgt findet, nicht selten Fragezeichen setzen und das Problematische von dem Gesicherten geschieden zu sehen wünschen. Die für die Quellenbenutzung vorausgesetzten Datierungen gewisser jüdischer Schriften sind z. T. sehr fraglich. An den sicheren und einfachen Linien, in denen uns das 3. Kapitel das Bild Zoroasters zeichnet, steigen allerlei Zweifel auf. Über den Maßstab, nach dem S. 59 f. die religionsgeschichtliche Bedeutung Zoroasters von der der Propheten und Jesu abgehoben wird, braucht man nicht zu streiten, da dem Leser ja unbenommen bleibt, anders zu urteilen als der Verfasser.

Das Bild Jesu selbst zeigt klare Umrisse, aber geringe Tiefe und trifft wohl nicht das Wesen seiner Erscheinung, deren Problematik sich hier gar zu einfach — einfacher als für die gelegentlich so hart beurteilte „liberale Theologie“ — löst. Einzelheiten, die mit Ed. Meyers schon charakterisierter Stellung zur evangelischen Tradition gegeben sind, mögen auf sich beruhen: „Zu grunde liegt Markus, dessen Angaben, soweit nicht die Eschatologie und der leidende Messias hineinspielt, als

durchaus zuverlässig gelten können" (S. 426); „er schildert mit voller Anschaulichkeit und offenbar völlig authentisch" (S. 448). Die Behauptung, daß Jesus „den Konflikt und die Katastrophe nicht aufsuchen will" und „auch in Jerusalem ein offenes Bekenntnis vermeidet, so lange es möglich ist" (S. 449), ist mit der kurz darauf gebotenen Darstellung, nach der er „jetzt sein Werk im großen angreifend, den Einzug sorgfältig vorbereitet" und mit der Tempelreinigung „in unverhülltem Gegensatz zu den offiziellen Oberhäuptern den Konflikt geschaffen" hat, „der seinen Untergang unvermeidlich machte", nicht ausgeglichen. Diese Sätze dienen zugleich als Beispiel für den stark rationalen, politisierenden Zug, den Jesus bei Ed. Meyer hat; dieser stammt nicht aus dem Markusevangelium.

Der dritte Band behandelt in seinem Hauptteil in derselben Weise wie der erste die Quellen für die Geschichte des Christentums vom Tode Jesu bis zu dem des Paulus. Hier tritt nun „das Geschichtswerk des Lukas" in die ihm von Anfang an zugedachte Stellung ein, da zum Glück für den Kritiker hier keine synoptische Konkurrenz das Vertrauen auf „das innere Kriterium der Glaubwürdigkeit" (III, 5) der Apostelgeschichte erschüttert. Dies Vertrauen übernimmt zunächst natürlich den „Wirbericht", der in 20, 5—28, 31 „evident" in einem „einheitlich" geschlossenen Abschnitt vorliegt und vorher nur deshalb eine Unterbrechung erfahren mußte, weil Lukas während der Ereignisse von 16, 16ff.—20, 5 in Philippi zurückgeblieben ist, um daselbst zu praktizieren (S. 23. 24. 484), ohne daß übrigens die Erzählung des Zwischenstücks — einschließlich der Areopagrede des Paulus (S. 89ff.) — deshalb minder glaubwürdig würde. „Daß der Verfasser Pauliner ist, lehrt der Inhalt (seines Werkes) auf Schritt und Tritt" (S. 23); er „kann als typisch für die Gesinnung der Philipper gelten, bei denen er ein Jahrzehnt gelebt hat" (S. 484). Daß er Arzt ist, hat er in dem „uns" Act. 28, 10 „direkt ausgesprochen" (S. 26f.). Auch die Reden des Paulus in Milet, Jerusalem, Caesarea „sind integrierende Bestandteile des von dem Augenzeugen gegebenen geschichtlichen Berichts, und der Rede in Athen liegt eine authentische Berichterstattung zu grunde" (S. 139). Die Weissagungen des Apostels über seinen Ausgang sind so wenig wie die der alttestamentlichen Propheten „als vaticinia ex eventu zu verwerfen" (S. 34). Aber auch in der ersten Hälfte seiner Apostelgeschichte darf Lukas als im wesentlichen zuverlässiger Berichterstatter in Anspruch genommen werden. Denn für die Petrusstücke war Markus, der Petrusschüler, seine Quelle, der ihm nicht nur sein Evangelium übergab, sondern auch viel erzählte. Ja, „manches mag Lukas auch von Petrus selbst gehört haben; denn daß Petrus gleichzeitig mit Paulus in Rom gewesen ist, ist nicht nur vollkommen einwandfreie Überlieferung, sondern wird auch dadurch bestätigt, daß damals sein Dolmetscher Markus in Rom war" (S. 137). Anderes „hat Philippus dem Lukas erzählt, als er ihn im Jahre 59 in Caesarea be-

suchte“ (S. 275). Man sieht, was Papias verschwiegen hat, kann Ed. Meyer uns verraten.

Leider lohnt es ihm nicht, „auf die unendlich oft vorgebrachten Angriffe, die Darstellung (des Lukas) vertrage sich nicht mit den Äußerungen des Paulus selbst in seinen Briefen, einzugehen“; „das sind theologische Argumentationen, die für den Historiker nicht in Betracht kommen können“ (S. 28). Dieser versucht vielmehr, anstatt „des Idealbildes, das man sich auf Grund der Briefe konstruiert hat“, „ein geschichtlich richtiges Bild sowohl der Vorgänge wie der Persönlichkeit zu gewinnen“ (ebd.). Die Persönlichkeit des Paulus, der „Glauben und rationelle Erkenntnis verbinden will“, erweist sich dem theologisch unvoreingenommenen Historiker in dem von der allgemein herrschenden Verehrung „gründlich verkannten“ Römerbrief durchaus als „ein mitten im Leben stehender Praktiker und Religionspolitiker“ (S. 465), als „gewandter Diplomat“ (S. 467), der „die psychologische Wirkung seiner Worte niemals außer Augen läßt“ (S. 466) und nach Bedürfnis eine „salbungsvolle Fassung“ wählt (S. 467), die „immer verdächtig“ ist (S. 440). Er „hat es für geboten gehalten, aufs Nachdrücklichste zu versichern, daß er über die Verstockung Israels ständig den tiefsten Schmerz empfindet“ (S. 473). Seinen spanischen Reiseplan „haben die Erklärer seltsamerweise durchweg ernst genommen, als ob Paulus nicht, wenn er erst einmal in Rom war, dafür gesorgt haben würde, daß er dort festen Fuß faßte und gebeten wurde zu bleiben“ (S. 467). Das so aufgefaßte „diplomatische Meisterstück“ (S. 466) des Römerbriefs „bestätigt in jedem Wort“ den judenchristlichen Charakter der Adressaten, der „so oft seltsamerweise verkannt wird“ (S. 465); „denn was gab es damals sonst noch für Missionare als entweder Pauliner (die ihren Meister natürlich mit Freuden aufgenommen hätten) oder petrinische Judenchristen?“ (S. 466). Mit dieser energischen Umsetzung unseres Nichtwissens in Wissen wären wir bei den Anfängen der Kritik glücklich wieder angelangt. Den Kampf des Paulus mit Petrus schildert Ed. Meyer im schärfsten Realismus. Daß Lukas „die Konflikte vertuscht“, daß „für ihn und den Kreis, für den er schreibt, der Gegensatz keine Bedeutung mehr hat und der Vergessenheit anheimfallen kann“ (S. 605), macht ihn an dem Paulinismus des Lukas nicht irre, wie er auch keinen Anstoß daran nimmt, daß für diesen „das Zungenreden, das Paulus selbst geübt hat, eine Antiquität geworden ist, die man nicht mehr versteht“ (S. 142). Bei dieser Stellung zur kanonischen Tradition mag hervorgehoben werden, daß Ed. Meyer den Epheserbrief immerhin nicht für echt hält, sondern für ein im Auftrag des Paulus verfaßtes Rundschreiben, was freilich kaum weniger durchführbar ist (S. 483 A.).

Was über die Wiedergabe der Apostelgeschichte und der Paulusbriefe hinaus über die Anfänge der katholischen Kirche gesagt wird, ist ziemlich dürftig und dringt in die Verwicklungen der Religionsgeschichte nirgends ein. Über die einzelnen Fragen, z. B. etwa die Organisation der

Gemeinden und die Anfänge des Episkopats ließe sich auch in Kürze erheblich mehr sagen, wenn die gründlichen Untersuchungen, die darüber zu Gebote stehen, benutzt worden wären. Was ausgeführt wird, bleibt erheblich hinter dem zurück, was in den Handbüchern der Kirchen- und Dogmengeschichte zu finden ist. Glaubt Ed. Meyer übrigens wirklich, daß der 1. Clemensbrief „jeden Sonntag in Korinth verlesen" wurde (III, 574)? Die Quelle sagt davon nichts. Irrig sind die Jahreszahlen für Hyginus (S. 627 A.) 145—150, während es 136—140 heißen müßte. Statt „Pantarius gegen 200" ist I, 246 A. Pantaenus um 170 zu lesen. Ein Problem wie das der Johanneischen Schriften wird von seiner religionsgeschichtlichen Seite kaum berührt. Was die literarkritische Frage angeht, so sind die darüber durch das ganze Werk verstreuten Äußerungen wieder nicht ganz einheitlich. Ed. Meyer unterscheidet den Verfasser des Johannesevangeliums — es sei „wohl sicher in Ephesus entstanden" (II, 379) — von seinem Herausgeber, dem er mehr zuweist als nur den Nachtrag von Kap. 21 (I, 310ff.; III, 633ff.). Der Verfasser gebe sich — das könne für keinen Leser, der die evangelische Tradition kannte, zweifelhaft sein — als der Zebedaide (I, 313; III, 640); für diesen gehalten zu werden, entspräche „offenbar der Absicht des Verfassers, der dessen Maske angenommen habe" (I, 312). Leider werden diejenigen, die dennoch zweifeln, weil es nirgends gesagt oder angedeutet ist, daß der Verfasser der Zebedaide sein will, keiner Beweise gewürdigt. Der Verfasser der Briefe, in deren zweitem und drittem der Name des wahren Verfassers gestrichen sein soll (III, 638f.), ist nach I, 331 A. „zweifellos mit dem Verfasser (oder vielleicht mit dem Herausgeber) des Evangeliums identisch". Hier erfährt man gern, daß das überaus häufig gebrauchte „zweifellos" bei Ed. Meyer nicht ausschließen soll, daß die Sache „vielleicht" auch anders ist —, nach II, 381 und III, 642 ist indessen das letztere „das Wahrscheinlichste". Der Verfasser der Apokalypse ist ein dritter, selbständiger Schriftsteller.

Auf der letzten Seite des Buches wird festgestellt, daß der Kirche angesichts der Verbreitung der vier Evangelien in den einzelnen Gebieten „nichts übrig geblieben sei, als alle vier Evangelien als gleichberechtigt und von gleicher Autorität anzuerkennen, so widersinnig es theoretisch ist, daß die Kirche jetzt statt einer einzigen vier vielfach voneinander abweichende, ja oft genug sich geradezu widersprechende Darstellungen der Grundtatsachen ihrer Heilslehre besaß. Zugleich aber gelangt in dieser Festhaltung der älteren, schlicht erzählenden Darstellungen gegenüber dem ‚pneumatischen' Evangelium zum Ausdruck, daß in der Masse der Gläubigen noch ein gesunder Sinn und eine natürliche Empfindung lebte. Dem verdankt es die Menschheit und verdanken wir es, daß sich neben dem Christus der orthodoxen Kirche auch das unverlöschliche Bild des Menschen Jesus von Nazaret und seiner Lehre dauernd lebendig erhalten hat." Wenn es diese Sätze nicht etwa sein sollen, so sucht man vergeblich ein zusammenfassendes

Wort über die gesamte Erscheinung, der der Verfasser die Arbeit dieser Bände in schwersten Jahren seines Lebens gewidmet hat. Auch sonst findet man in seinem Buch kein Zeugnis, daß ihn das Ganze seines Gegenstandes in seiner komplexen Einheit nachhaltiger beschäftigt oder angezogen hätte. Im Vorwort sagt er, daß der von ihm gewählten Aufgabe „bisher alle Historiker mit ängstlicher Scheu aus dem Wege gegangen" seien. Der Satz bedürfte wohl wie so viele andere einer tatsächlichen Berichtigung. Aber nach der Lektüre des Werkes von Ed. Meyer fühlt man sich versucht zu wünschen, daß er selbst etwas von ängstlicher Scheu empfunden hätte, nicht um seine Arbeit ungetan zu lassen, sondern um sie anders zu tun. Nicht als ob Ed. Meyer nicht von der ungeheuren **geschichtlichen Bedeutung** der Religion durchdrungen wäre und ihren Heroen mit sympathischer Achtung begegnete; das ist ja aus seinen früheren Arbeiten bekannt. Und gewiß nicht, als ob der Historiker der Religion diese irgendwie anders behandeln sollte oder dürfte als sonstige Gegenstände seiner Forschung. Nur sollte er eben als Historiker ihrem spezifischen **Wesen** gerecht zu werden vermögen. Ed. Meyer hat jedoch von der Religion einen Begriff, der nicht aus vertieften Einsichten in ihre Geschichte herrührt, sondern auf einem philosophierenden Ressentiment beruht; dies muß ihm persönlich natürlich unbenommen bleiben, hätte aber in seine historische Darstellung nicht einbrechen dürfen. „Die Philosophie ist eine Bewegung von oben her, erwachsen aus der Aufklärung, aus der Emanzipation des Geistes von den traditionellen Vorstellungen der Religion und des Herkommens und daher prinzipiell ungläubig; sie beginnt mit dem Zweifel, der dann durch die Prüfung entweder zu einem geschlossenen rationalen System der Welt- und Menschenkenntnis oder zum Skeptizismus führt. Das Christentum dagegen und alle verwandten Erscheinungen sind eine Bewegung von unten, erwachsen aus der Religion und den von der Menge zäh festgehaltenen Vorstellungen des mythischen Denkens und der übernatürlichen Mächte, der guten und der bösen mit ihren zauberhaften und willkürlichen Wirkungen, und daher prinzipiell irrational und autoritätsgläubig" (III, 325 f.). In diesen Sätzen dürfte weder die Philosophie noch die Religion zutreffend bestimmt sein, und der Vergleich beider ist nicht unparteiisch.

Von dem hier angedeuteten Standpunkt aus ist es zu würdigen, wenn eine der wenigen Stellen, an denen ein stärkeres Mitschwingen der eigenen Seele die Sprache des Buches erhebt oder erwärmt, Jesus, sein Schicksal und sein Wirken, mit dem des Sokrates vergleicht (III, 219 f.) und abschließt: „Auf dem Zusammenströmen der Entwicklungsreihen, die an Sokrates und an Jesus anknüpfen, teils gegensätzlich, teils sich verbindend, beruht im letzten Grunde die gesamte weitere Entwicklung des geistigen Lebens der abendländischen Menschheit." Dem entspricht, was wir am Schluß eines (für den Gegenstand nichts austragenden) Exkurses über den Marienkult (I, 77—81) lesen: „Es ist die ungeheure Bedeutung der Reformation, daß sie nicht nur mit all diesen Anschauungen ge-

brochen, sondern sie wirklich bei ihren Anhängern völlig ausgetilgt hat. Erst durch sie sind die religiösen Forderungen, welche in den führenden Kreisen seit Jahrtausenden aufgestellt waren, wirklich durchgesetzt und in dem von ihr beherrschten Teil der Menschheit zum Gemeingut geworden. So ist die Reformation nächst dem jüdischen Gesetzbuch von 621, welches in seinen Konsequenzen, unabsichtlich, den alten Opferkult für alle aus dem Judentum hervorgegangenen Religionen unmöglich gemacht hat, der tiefgreifendste Einschnitt, den die Religionsgeschichte kennt" (I, 81). Die Entstehung des Christentums, die Ed. Meyer darzustellen im Begriff ist, rechnet er also nicht zu den tiefgreifendsten Einschnitten in die Religionsgeschichte. Das nicht eben moderne Urteil über die Reformation wird zwar II, 23 A. nochmals wiederholt, scheint aber dennoch dem Verfasser selbst nicht festzustehen; denn II, 81 heißt es: „Eine Zusammenstellung der Äußerungen Luthers über den Teufel liest sich ganz wie ein Abschnitt aus einem persischen Werk ... (zitiert wird R. Seeberg, Dogmengeschichte IV², S. 172f.; R. Seeberg ist das Werk auch gewidmet). Gebrochen hat mit diesen Anschauungen erst die fortschreitende Aufklärung und die Rationalisierung der Religion, die ihren Höhepunkt im Deismus erreicht." (Auch die folgende längere Ausführung über die Theodizee ist charakteristisch.) II, 116 A. kann daher Ed. Meyer „nicht unterlassen, kurz auszusprechen, daß für mich die Art, wie Kant aus dem kategorischen Imperativ den Glauben an die Existenz Gottes als des Ideals der reinen praktischen Vernunft folgert, ein Saltomortale ist, der im Gegensatz zu seinen herrlichen Ausführungen über Pflicht und Gewissen jeder realen Grundlage entbehrt und ebenso wie das Postulat der Unsterblichkeit zu den durch die Erfahrung gegebenen Tatsachen in schroffem Widerspruch steht". Man wird keinen Anlaß empfinden, Kant zu verteidigen (vgl. über Religion und Ethik noch II, 43. 423). Auch sonst begegnen allerlei befremdliche Urteile. Das über Paulus und andere wurden schon berührt. „In der Tat liegt im Judentum von seiner Entstehung an das Ideale und das Gemeine unmittelbar nebeneinander, oft genug ganz untrennbar zur Einheit verbunden; sein Wesen kann niemand richtig erfassen, wer tendenziös nur die eine der beiden Seiten ins Auge faßt (II, 32)." Sollte diese Sentenz nur von den Juden gelten? „Der Sieg des Christentums über die konkurrierenden Religionen ist in Wirklichkeit, das kann nicht scharf genug betont werden, in weit größerem Umfang ein Sieg des Heidentums über das Christentum gewesen." Es kann wohl nicht scharf genug betont werden, daß dies eine Halbwahrheit ist.

Es liegt mir fern, den Herrn Doktor zu katechisieren; da er es für geboten hielt, diese Bekenntnisse seinem Werk einzufügen, war aber über sie zu berichten, denn zum geschichtlichen Gehalt eines historischen Werkes gehört auch sein Verfasser. Im übrigen ist die hier gegebene Beurteilung nichts weniger als die Reaktion eines gereizten Theologen, so wenig wie die auch sonst durchweg unbefriedigten Besprechungen,



die bisher von theologischer Seite vorliegen (vgl. übrigens auch die Bemerkungen von R. Reitzenstein, Hist. Zeitschr. 126, S. 1 f.). Ich glaube, niemand mit „theologischen Argumentationen" belästigt, sondern nur die allgemein anerkannten Grundsätze methodischer Tatsachenermittlung zum Maßstab der Kritik gemacht zu haben. Dem übrigens schon nicht mehr zeitgemäßen gegenseitigen Hecheln von theologischen und nichttheologischen Forschern kann ich keinen Geschmack abgewinnen und glaube, daß die gemeinsame Sache davon nur Schaden leidet. Wir Theologen denken längst nicht mehr daran, die Geschichte des Christentums als unsere Domäne zu betrachten, und begrüßen nichts mehr als die Mitarbeit solcher, die nicht von der Theologie, sondern der Universalgeschichte herkommen. Wir glauben zwar nicht, daß sie höhere *Weihen* haben als wir, und brauchen uns unserer Meister nicht zu schämen. Aber sie bringen manches mit, was uns fehlt, und man könnte sich leicht über die gegenseitige Ergänzung verständigen. Es darf aber ausgesprochen werden, daß wir nun zweimal arg enttäuscht wurden, wo wir gern nur dankbar gelernt hätten: von Otto Seeck und Eduard Meyer. Denn soweit sind wir in einer Schule, von deren harter *Zucht andere* Fakultäten wohl nicht so wissen, doch auch zur reinen *Historie erzogen* worden, daß wir sagen dürfen: so, wie uns hier die Ursprünge und Anfänge des Christentums dargestellt werden, ist es — mit Ranke zu reden — eben einfach nicht gewesen.

Kritische Bemerkungen zum Englandbuch von W. Dibelius[1]

Von F. Keutgen, Hamburg

Dieses bedeutende Buch ist in sich selbst ein Problem. Der Gedanke zu ihm entstand im Kriege: Die Deutschen kannten ihren Hauptfeind nicht. Und doch: was war nicht in Deutschland über England geschrieben worden! Seine Literatur, seine Kunst, seinen Volkscharakter, seine Einrichtungen. Seit Generationen, seit Herder und Goethe, hatte kein Volk so redlich um die Kenntnis der anderen Völker gerungen wie das deutsche.

Dibelius ist sich des Dilemmas wohl bewußt: läßt sich überhaupt ein fremdes Volkstum verstandesmäßig begreifen? Allein, es bleibt kein anderer Weg, als der immer genauerer Beobachtung, weiter verfeinerter Analyse.

1) Wilhelm Dibelius, England, Bd. I und II. XV, 422 S.; 276 S. Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart, Leipzig und Berlin, 1923.



Vielleicht springt auf wiederholtes Klopfen der Born der Intuition, die zum Handeln befähigt, schließlich doch hervor!

Was auf diesem Wege zwecks politischer Belehrung zu erreichen ist, das hat der Verfasser in weitem Maße geleistet. Systematische Darstellung der Haupteinrichtungen des Landes als solide Grundlage: die Staatsverfassung (Parteien, parlamentarische Regierung, Verwaltung, Rechtspflege, Presse); Religion und Kirche; Erziehung. Dies der Inhalt des zweiten bis letzten der vier „Bücher". Keinen Augenblick läßt Dibelius dabei seinen Hauptzweck außer Augen: durch Beziehung jedes Einzelnen zum Ganzen den Sinn des Einzelnen wie des Ganzen dem Leser zu eröffnen. Die Wirtschaft hat sich mit einem Kapitel des ersten Buches begnügen müssen, zusammen mit einer geschichtlichen Einleitung und einer hier schon vorweggenommenen Schilderung des Volkscharakters. Schlußbetrachtungen klingen aus in einem politischen Bekenntnis.

Statt im Einzelnen auf all' das hinzuweisen, was das Buch an trefflichen Einsichten — dem, worauf es ja ankommt — bietet, liegt es in der Aufgabe der Kritik, Wünsche auszusprechen mit Bezug auf Dinge, die sie in einer neuen Auflage anders gestaltet sehen möchte. Dies aber scheint mir sich begreifen zu lassen unter dem Verlangen nach noch schärferer Einstellung auf das Historisch-Politische und in diesem Sinne Genetische. Hätte Dibelius das Ganze diesem Gesichtspunkt, was vielleicht schwer war, straffer untergeordnet, so würde er seinem Ziel politischer Belehrung wohl noch näher gekommen sein. Es würde sich dann erst wieder einmal recht zeigen, wie Geschichte und Politik als Ursache und Zweck für das Ganze des Lebens schlechthin bestimmend sind. Dibelius arbeitet zu sehr mit gewissen, ein für allemal feststehenden Grundfaktoren, aus denen sich alle Erscheinungen ableiten lassen sollen. Er beachtet nicht immer genug die Einwirkung der politisch-geschichtlichen Faktoren der einzelnen Zeiten. Auch die synchronistischen Vergleiche mit den Zuständen anderer Völker kommen zu kurz. Besonders wäre zur Erforschung der Wesensursprünge das englische Mittelalter gründlicher heranzuziehen gewesen. In keinem Lande wirkt ja das Mittelalter so sehr nach. Die englische Kulturgeschichte gewissermaßen erst mit Elisabeth anzufangen, ist daher ein entschiedener Methodenfehler. Nur vom Mittelalter her wird vieles noch aus der neuesten Zeit erst in die rechte Perspektive gerückt, werden sonst augenscheinliche Widersprüche ausgeglichen.

Mit Recht betont Dibelius immer wieder die Rolle der Religion im englischen Leben (bes. II, S. 69ff., 78f.), die Stärke der „religiös-ethischen Tradition". Merkwürdig aber die Behauptung, diese sei „nicht heimisches Gewächs". „Zu einer bewußten Kraft des englischen Lebens" sei „das Christentum erst geworden im Puritanismus, in der Reformation" (II, S. 211). Wie war es dann mit den Glaubenskämpfen schon zwischen Heiden und Christen im Zeitalter der Bekehrung? Wie mit dem Missionsfeuer gegenüber den Deutschen gleich

nach der eigenen Bekehrung? Wie stand es mit so manchem angelsächsischen König, der seine Tage in Rom im Kloster beschlossen hat; mit der Stiftung des Peterspfennigs? Und der „reformatorische Antrieb“, der von Wycliffe ausging, soll „nahezu wirkungslos verpufft“ sein (II, S. 211)? Nach allgemeiner Annahme hat er weiter gewirkt trotz systematischer Verfolgung, bis die Reformation ihm wieder Luft machte. Hier rächt sich die Vernachlässigung des politischen Moments. Was würde aus der deutschen Reformation geworden sein, wenn sie sich einer gleich starken, aus politischen Gründen ihr feindlichen Reichsregierung gegenüber gesehen hätte? Man braucht nur an ihr Schicksal in Bayern und Österreich zu erinnern! Wie erklärt sich anderseits der Puritanismus selbst? Doch wohl nur aus einer Veranlagung, die von alters im Volke vorhanden war!

Doch auch das Wesen englischer Religiosität und englischer Ethik sind nicht so fein und tief erfaßt, wie ich möchte (z. B. II, S. 7). „Erst eine höhere Stufe der Entwicklung lehrt unter religiösen und ethischen Einwirkungen egoistische und altruistische Motive des eigenen Handelns einigermaßen sondern. In England *ist die* Zahl der Menschen, die dazu imstande sind, unend*lich gering“ (II,* S. 201). Im Gegenteil! Die Selbstzergliederung nach ethischen Motiven gehört nach meiner Erfahrung dort weit mehr als bei uns zum Hausbestande der Bildung und der Erziehung. Da liegt die tiefste Wurzel des Cant! Im Menschen, der, der ethischen Schwäche seiner Motive sich bewußt, dennoch sein praktisches Ziel nicht fahren zu lassen vermag.

Ähnlich verhält es sich mit der Beurteilung anderer großer geistiger Strömungen. „Den großen Kulturbewegungen des Mittelalters gegenüber zeigt man eine niederdeutsch-angelsächsische Zurückhaltung: der Minnesang weckt in England nur ein ziemlich kümmerliches Echo, die Kreuzzugidee ein noch geringeres“ (I, S. 10). Wie war es vergleichsweise in Italien? In der Heimat des Latein bildete sich später als anderswo die neue Volkssprache, die Trägerin einer neuen Dichtung werden konnte. Und die Kreuzzüge bedeuteten für die Halbinsel kaum mehr als Geschäftsgewinn der Hafenstädte. England dagegen, das rein germanische, hatte sich zwar am frühesten eine neue Literatur in eigener Sprache geschaffen; aber zur Zeit des Minnesanges war die herrschende, die gebildete Schicht, die allein Trägerin der neuen Dichtung hätte sein können, in England volksfremd, französisch. Das einheimische Schrifttum kroch am Boden. Dieselben Momente wirkten ein, wenn auch schwächer, auf die Beteiligung an den Kreuzzügen. Zur Zeit des ersten und echtesten Kreuzzuges, ein Menschenalter nach der normannischen Eroberung, existierte ein englisches Volk, das sich hätte beteiligen können, kaum noch. Und doch sind nicht wenige „Angli“, darunter der flüchtige Edgar Etheling, der Fahne Herzog Roberts von der Normandie nach dem heiligen Lande gefolgt. Zur Zeit des zweiten Kreuzzuges lag England mitten im Bürgerkrieg. Gleichwohl hat eine Flotte niederdeutscher

und englischer Pilger nach kühner Fahrt und nach Eroberung des noch maurischen Lissabon den in Syrien Kämpfenden willkommene Hilfe gebracht. Daß nur „einige“ Ritter Richard Löwenherz gefolgt seien (I, S. 28), trifft auch nicht zu. Und ganz zuletzt noch hat Eduard I. als Thronfolger in Palästina Lorbeeren errungen. Die beredteste Sprache aber sprechen die zahllosen Grabdenkmäler von Kreuzrittern in Kathedralen wie Dorfkirchen Englands und der Kult, der mit ihrem Gedächtnis noch heute getrieben wird.

Aber auch abgesehen von der Frage politischer Einwirkungen scheint mir die Abschätzung englischer Kulturleistungen vertiefter Durchdenkung bedürftig. Gewiß hat viel von dem, was Dibelius über englische Massenkultur sagt, Berechtigung (II, S. 200ff.). Allein das wahre Land demokratisch-philiströser Unkultiviertheit ist, soviel ich sehe, Frankreich: das Frankreich außerhalb von Paris. Man lese darüber Taine, Histoire de la Littérature anglaise, Bd. V, cap. 6, § 2. Doch selbst in Paris nivelliert der bon goût mehr noch als in England der common sense; die großen Talente gedeihen unter seiner Herrschaft, nicht die alles überragenden singulären Geister. Und so erscheint auch das über die drei großen Kulturwellen Gesagte, von denen keine aus England stammte (II, S. 212), etwas willkürlich. Soll auf Bonifaz, Alkuin und ihre Zeitgenossen, ohne die die gesamte fränkische und deutsche Kultur nicht denkbar wäre, nicht zurückgegriffen werden, so darf man doch fragen: was wäre Luther ohne den englischen Nominalismus (von dem D. kein Wort sagt!) [1], was die französische Revolution ohne die englische Aufklärung? Unter den „Kulturwellen zweiten Ranges“ aber scheinen mir wenigstens die Konzeption des Grundsatzes des Freihandels und die grundsätzliche Verdammung der Sklaverei für alle Menschen, wozu weder die Kirche noch die amerikanischen Verkünder der Menschenrechte oder die Girondisten sich haben aufschwingen können, eher den Namen großer „Weltbewegungen“ zu verdienen, als die Romantik der Volksballade oder gar die Wohnkultur von Ruskin und Morris (II, S. 212). Und wenn Dibelius meint, die Leistungen der großen englischen Naturforscher, Techniker und Erfinder seien zunächst „mehr Fluch als Segen für die Menschheit gewesen“, ehe sie von auswärts mit innerem Gehalt erfüllt wurden (II, S. 212f.), so glaube ich, daß dieses Diktum ruhigerer Überlegung nicht standhalten wird.

Durch eine andere Einstellung in all diesen Dingen muß das Gesamtbild auch von dem heutigen England sich wesentlich verschieben. Nicht minder aber gilt das von einer Berichtigung der Darstellung der wirtschaftlichen Entwicklung Englands im Mittelalter. Vor allem verführt den Verfasser das Dogma von dem ausgesprochenen Urbauerntum der Angelsachsen dazu, einem Irrtum zu huldigen, der freilich ver-

1) Zu diesen und anderen Beziehungen zwischen Deutschland und England sei auf das so betitelte Buch Albert Haucks (1917) hingewiesen; vgl. ZKG. N. F. I, S. 431. (Die Redaktion.)



breitet ist: daß erst seit Elisabeth die Engländer ein Seevolk geworden seien. „Auf die See hat er sich erst hinausgewagt, als es von 1570 an dort etwas Wesentliches zu verdienen gab“ (I, S. 139). Wie sollten sie, die über die Nordsee nach England gekommen, Jahrhunderte vorher als Seeräuber gefürchtet, ihren Charakter so völlig geändert haben? Man vergleiche nur Alfreds Flottenrüstungen gegen die Wikinger und ihren Erfolg mit denen im Frankenreich. Im 11. Jahrhundert unterstützte Edward der Bekenner mit seiner Flotte Kaiser Heinrich III. gegen Flandern. Nicht nur die Eroberer Lissabons, auch Richards Heer ist größtenteils zur See von der Heimat nach Syrien gefahren, während die Italiener noch lange nicht die umgekehrte Reise gewagt haben. Bezeichnend genug, daß Eduards I. Schiffe vor Tunis einem Sturme widerstanden, dem die im Mittelmeer gebauten erlagen! Nicht erst bei Sluys 1340 (I, S. 60), schon 1214 bei Damme, 1293 bei Mahé haben englische Flotten französische geschlagen. Fahrten in die spanische Kolonialsphäre verbot (nach Gabottos Entdeckung von Labrador 1497) unter den ersten Tudors die Politik. Aber schon 1553 gelang die Entdeckung der Dwina-Mündung. Und wie war es mit Frobisher, Davis, Baffin, Hudson? Die Vorzugsstellung der Deutschen Hanse in England wieder hatte politische Gründe. Überhaupt bedarf die ganze Darstellung des englischen Handels im Mittelalter gründlicher Korrektur nach Josef Hansens klassischem Aufsatz [1]). Auch hat England keineswegs erst nach der Reformationszeit angefangen, seine Wolle selbst zu verwerten (I, S. 52); vielmehr schon seit Mitte des 14. Jahrhunderts fing seine Tuchausfuhr erfolgreich an mit Flandern zu konkurrieren. Und Cromwell soll den niederländischen Handel nahezu völlig vernichtet haben (I, S. 57, 60)? Noch über ein Jahrhundert später hat Adam Smith ihn und die niederländische Reederei für bedeutender eingeschätzt als die englischen! Noch fundamentaler aber ist die Verkennung der wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung Englands im Vergleich mit dem Festland, wenn es (I, S. 124) heißt: „Während nun aber in den meisten europäischen Ländern die Frondienste allmählich verschwunden sind und ein freier Bauernstand sich gebildet hat, ist in England die Abhängigkeit der kleinen Bauern vom Lord of the Manor immer stärker geworden.“ Vielmehr sind gerade in England die Frondienste bereits im Laufe des 15. Jahrhunderts „allmählich verschwunden“, während sie in Deutschland und Frankreich erst um die Wende des 18. zum 19. Jahrhundert von Staats wegen aufgehoben worden sind. Nur standen in England, weil an Stelle des persönlichen, patriarchalischen Bandes ein rein wirtschaftlich begründetes Pachtverhältnis getreten war, die Bauern jetzt hilflos den Grundeigentümern gegenüber ohne Schutz durch eine über beiden stehende Regierung. Immerhin: hier hatte das jedem Briten eigene

1) Josef Hansen, Der englische Staatskredit unter König Eduard III. (1327—1377) und die hansischen Kaufleute. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des kirchlichen Zinsverbotes und des rheinischen Geldgeschäftes im Mittelalter (in: Hansische Geschichtsblätter, Bd. XVI, 1910, S. 323—416).



Freiheitsbewußtsein eine sehr reale Grundlage gefunden, die dem Verfasser entgangen ist (I, S. 58f.). Ein Mehr- oder Mindermaß politischer Rechte fällt weniger ins Gewicht.

Wie hier die wirtschaftliche Entwicklung, so ist aber auch das grundlegende politische Problem, das Verhältnis zu Frankreich nicht richtig aufgefaßt, wenn es heißt: „Kriege ... bedingt ... durch den nackten Herrscher- und Eroberungstrieb der angelsächsischen Rasse“, — auch abgesehen davon, daß Könige und Barone kaum dieser Rasse waren (I, S. 28)[1]. Man kann doch Heinrich II. und Eduard I., zwei der größten Monarchen des Mittelalters, unmöglich als „unruhige Abenteurernaturen“ abtun[2]. Die Sache liegt viel einfacher. Das berechtigte Streben der französischen Könige, die allzugroßen Lehen einzuziehen, zwang ebenso unvermeidlich die Könige von England, ihren angestammten festländischen Besitz gegen jene ihre Lehnsherren zu verteidigen und schließlich selbst nach Frankreichs Krone zu greifen. Von dem ihrem Herzen nächsten Ziel, ihr Inselreich auszubauen, wurden sie dadurch unheilvollerweise immer wieder abgezogen! Über diesen Punkt lesen wir dann: „Schottland hat sich gefügt, aber Irland nicht“ (I, S. 32). In Wahrheit hat gerade Schottland sich nicht gefügt. Trotz allen inneren Gegensätzen, den Fehden der Clans untereinander, der keltischen oder piktischen Hochländer gegen die angelsächsischen Tiefländer — hierher gehört auch das Gemetzel von Glencoe (I, S. 31), mit dem kein Engländer etwas zu tun gehabt hat, — hat Schottland seinem Nachbar die einheitliche Front geboten, hat sich behauptet und schließlich gleich zu gleich einen Vertrag geschlossen. Irland dagegen in ewiger Selbstzerfleischung hat selbst den Feind ins Land gerufen. Es hat nie wie Schottland einen Staat gebildet, eine eigene Regierung anerkannt, mit der der Gegner ein bindendes Abkommen hätte treffen können; wenn es aber doch einmal so schien, dann erneuten neue Parteigänger das Chaos, — wie bis auf den heutigen Tag. Die Insel rechtzeitig ganz zu unterwerfen, reichten die Kräfte der in Frankreich beschäftigten Plantagenets nicht; aber auch nachher blieb sie gegen England das freilich nicht immer willige Werkzeug Frankreichs und — Roms! Die spätere Geschichte, namentlich die der englischen Wirtschaftspolitik im 18. Jahrhundert liest sich in dem maßgebenden Werke von Bonn (Die englische Kolonisation in Irland, 2 Bde., 1906) doch wesentlich anders als bei Dibelius. Ferner bedeutete ja gerade die Union, mit was für Mitteln auch immer sie dem Dubliner Interessentenparlament abgerungen werden mußte, den Bruch mit der bisherigen Politik, den ersten Schritt zur „Versöhnung“, richtiger die Aufnahme in die eigene Interessengemeinschaft. Unrichtig ist auch, daß England „keine

1) Auch der Zwischensatz, der die wirtschaftliche Seite betrifft, lautet bei dem angezogenen Felix Salomon, Der britische Imperialismus, S. 22, doch wesentlich anders.

2) Übrigens war Johann von Gent nicht der Großneffe, sondern der Bruder des schwarzen Prinzen.

einzige Weltverkehrslinie Irland auch nur anlaufen“ ließ (I, S. 34). Vielmehr sind die großen englischen Überseelinien stets Queenstown angelaufen; freilich die Deutschen duldete man angesichts der politischen Spannung „kurz vor dem Kriege“ dort nicht. Daß es aber unsinnig gewesen wäre, für Amerika bestimmte englische Waren zur Verladung erst nach Limerick oder Galway zu schicken, muß wohl selbst dem Laien einleuchten.

Auch zur Darstellung der englischen Kolonialpolitik ließe sich manche Korrektur beibringen, wodurch sich der Gesamteindruck verschieben würde. Hier nur eins: nicht durch einen „riesigen“, sondern gerade durch einen winzigen „Apparat von englischen Beamten“ (I, S. 67) verwaltet England Indien; die große Mehrzahl der Beamten sind Eingeborene! Daran erkennt man das Wesen des englischen Systems überhaupt! Darin aber liegt auch die Gefahr, — wenn einmal diese Vielen sich zu jenem passiven Widerstand bekehren sollten, den vorzugsweise die unter ihren Landsleuten predigen, denen kein Amt zugefallen ist.

Indessen ich will nicht weiter Beispiele häufen. Ist es auch zu bedauern, daß Irrtümer und, wie mir wenigstens scheint, *unrichtige* Auffassungen in um so weiteren Kreisen Verbreitung *finden werden, je* wertvoller der Hauptkörper des Werkes, die Darstellung der heutigen Verhältnisse, je lesbarer es geschrieben und je angesehener der Name des Verfassers, so müssen wir um so mehr unsere Hoffnung darauf richten, daß er recht bald in einer zweiten Auflage Anlaß nehmen wird, sie zu verbessern.

Wird nun das Buch sein Ziel erreichen? Wird es wirklich die politische Erziehung der Deutschen fördern? Werden nicht auf Grund des neuen Materials gerade auch unsere jungen Historiker, die künftigen Erzieher zur Politik, nur neue Theoreme spinnen? Eins darf man erwarten: Wer dies Buch gründlich liest, der muß fallen lassen die jetzt oft beliebte Konstruktion: westeuropäisch-demokratische „Zivilisation“ gegen mitteleuropäisch-deutsche, wohl gar aus dem Osten inspirierte „Kultur“. So scharf Dibelius mit Recht die Gegensätze deutschen und englischen Wesens herausarbeitet, so klar tritt die Geschlossenheit der englischen Kultur in sich zutage, also auch gegenüber der französischen. England ist nicht demokratisch, sondern in Struktur, Sitten, Denkweise durchaus aristokratisch, wie Dibelius mit Recht immer wieder betont. Das Demokratische dort ist nur moderne Form. Aber auch den Schwärmern von einer Kontinentalpolitik, einem französisch-deutsch-russisch-japanischen Bunde gegen das Angelsachsentum wird in Dibelius' Schlußbetrachtungen gebührende Warnung zuteil: „Wir haben stets in der Zange der größten Militärmächte Europas gesessen“, einerlei ob das östliche Zangenglied Rußland heißt oder Polen (II, S. 215). „Fremde Hilfe ist niemals uneigennützig. Zunächst ist es das Wichtigste, daß sie kommt“ (II, S. 214; vgl. S. 226). Und ferner: „Es steht nicht ein einheitliches Angelsachsentum einer einheitlichen

übrigen Welt gegenüber", „weil ... Interessen Amerikas immer eine französisch-amerikanische Gegenströmung gegen England schaffen" (II, S. 227). Dies letzte unterstreiche ich besonders: England wirbt wohl um Amerika seit Dilkes „Greater Britain"; Amerika aber kennt nur seinen eigenen Weg.

Auf Dibelius' bemerkenswertes innerpolitisches Schlußbekenntnis will ich nur hinweisen. Doch, wenn er meint, „im großen und ganzen hat der Deutsche einen natürlichen Instinkt dafür, seine eigenen Interessen und die seiner Nachbarn miteinander auszugleichen" (II, S. 206), so muß ich dazu ein Fragezeichen machen. Die Standeseifersucht — Ritter gegen Städte —, die landschaftliche Eigensucht, der Neid des Nächsten gegen den Nächsten, die unsere Geschichte beherrschen, bezeugen leider das Gegenteil. Das „suum cuique" hat dem Deutschen erst durch eine aufgeklärte Regierung auferlegt werden müssen. Auch hierauf soll jene politische Erziehung, die Dibelius fordert, ihr Augenmerk richten, neben Stärkung des Willens, Selbständigkeit des Charakters: Glauben — bescheidenen an sich selbst, starken an unser Volk.

Literarische Berichte und Anzeigen [1]

Allgemeines und Gesamtkirchengeschichte

Mit dem Übergang in den Verlag F. A. Perthes A.-G. Gotha, hat Rudolf Ottos „Das Heilige" in seiner jüngst erschienenen 11. Auflage ein anderes Aussehen erhalten. An dem den 1. Band (VIII, 228 S.) bildenden zusammenhängenden systematischen Aufbau seiner Gedanken über das Heilige hat O. zwar nur wenig geändert; bei den geringen Änderungen handelt es sich etwa um Anführung neuer Beispiele z. B. S. 22. 215f. 220) oder um verdeutlichende Ergänzungen (z. B. S. 32f. über Paradoxie und Antinomie in Mystik und Lutherscher Glaubensfrömmigkeit) oder um rückblickende Zusammenfassungen (z. B. S. 69—71 über Rationales und Irrationales in der Idee des Göttlichen); aus der englischen Übersetzung des Buches stammt der Zusatz S. 217—220 über den Ausdruck des Numinosen im Englischen. Für die Inhaltsangabe kann also auf ZKG. N.F. 2, S. 191f., zurückverwiesen werden. Über seine Absicht und seine „Methode der Selbstbesinnung", von der man aber zur „Sachbesinnung" weitergeht, so daß auf die „Seelenkunde" die „Gotteskunde" folgt, hat sich O. im Vorwort des 2. Bandes S. VI—VIII nachdrücklich, Mißverständnisse seiner psychologisch-anthropologischen Methode abwehrend, geäußert, ohne damit freilich dem öfters geäußerten Wunsch nach eingehenderen methodologischen Erörterungen (vgl. z. B. Wobbermin, ThLZ 1923, S. 21f.) nachzukommen. Dieser 2. Band bringt nun das eigentlich Neue in Anlage und Inhalt. Als „Aufsätze das Numinose betreffend" (IX, 258 S.) sind hier die Beilagen der früheren Auflagen — abgesehen von den drei im 1. Band belassenen numinosen Dichtungen S. 203—214 — mit weiteren 13 Aufsätzen zur Frage zu einem selbständigen Buch vereinigt, um so einerseits das Hauptbuch zu entlasten und anderseits den Besitzern früherer Auflagen den Einzelkauf dieser ja von Auflage zu Auflage vermehrten Beigaben zu ermöglichen. Das wird man begrüßen müssen. Zugleich gewinnt durch diese Abtrennung das Hauptbuch seine Geschlossenheit wieder, die O. offenbar auch möglichst wenig durch ausdrückliche, die beiden Bände verklammernde Hinweise auf die 25 Aufsätze des 2. Bandes hat stören wollen. Von den Aufsätzen beziehen sich einige auf kirchengeschichtliche Persönlichkeiten, so der über Chrysostomus (S. 1—10), dessen erster Fassung in ZThK., N.F. 2, 1921, S. 239ff. nun auch ein kurzer Abschnitt über die Unbegreiflichkeit Gottes bei Marcion (aus v. Harnack, Marcion, S. 138) angehängt ist, ferner die bisher ungedruckten über „Das Ganz Andere bei Augustin" (S. 34—36) und über „Meister Eckehardts Sunder Warumbe" (S. 133—135),

1) Bücher, Zeitschriften und Einzelaufsätze, deren Anzeige gewünscht wird, bitten wir regelmäßig an den Verlag Friedrich Andreas Perthes A.-G. in Gotha „für die ZKG." einzusenden.

sowie die aus den früheren Auflagen bekannten über „Mystisches in Luthers Gottesbegriff" (S. 61—64) und „Zinzendorf über den Sensus numinis" (S. 51 bis 55). Dem Aufsatz über „Tremendum und Mystik" (S. 65—70) folgt jetzt als das Kernstück des ganzen Aufsatzbandes (S. 71—107) eine zum Teil aus ZThK. 1922, S. 255ff. übernommene, religions- und kirchengeschichtlich fest unterbaute Abhandlung über „Mystische und gläubige Frömmigkeit", die auch wieder Meister Eckehardt und Luther zu verbinden sucht und das Auseinanderscheiden der beiden im Thema genannten Größen als völlig getrennter Typen des Religiösen ablehnt. Über Luthers religiösen Sündenbegriff und seine diesbezügliche Übereinstimmung mit der Mystik bietet der Aufsatz über „Fleisch und Geist" S. 192ff. gute Ausführungen, der über „Die christliche Idee der Verlorenheit" ist ganz auf Luthers Justitialehre gestellt (S. 199ff). In diesen Aufsätzen, sowie den vorangehenden und nachfolgenden über Sünde und Urschuld (S. 179—212) hat O. das zu geben unternommen, was man öfters bei ihm vermißt hat: die Feststellung der spezifisch christlichen Ideen neben dem allgemein Religiösen; diese abschließenden Aufsätze sind S. 136—153 durch den über „Prophetische Gotteserfahrung" mit Einschluß des Evangeliums Jesu von dem „suchenden Gott" vorbereitet. In allem findet auch der Kirchen- und Dogmenhistoriker reiche Anregung; von seiner andersgearteten Arbeitsweise her wird er es freilich bedauern, daß O. sich so fast gar nicht um die Mitforschenden, die vor ihm über dieselben Fragen gehandelt haben, kümmert, auf sie hinweist oder sich mit ihnen offen auseinandersetzt; das könnte manchen Aufsatz noch belehrender und fruchtbarer gestalten. — Eine lesenswerte Auseinandersetzung vom katholischen Standpunkt aus bot übrigens neuerdings die Tübinger Theol. Quartalschrift 104, 1923, S. 51—75: J. Geiselmann, Das Irrationale Ottos im Lichte des kath. Glaubensbegriffs, wobei auch auf die bisherigen kath. Referenten über O.s Buch Rücksicht genommen wird.

Friedrich Heiler, „Das Gebet", bietet auch in der neuen 5. Aufl. (München, Chr. Kaiser, 1923. XX, 622 S.) nur einen Stereotypdruck der 2. Aufl. v. J. 1919 (vgl. ZKG., N.F. 3, S. 222f.). Daß dem Verfasser der Verzicht auf eine wirkliche Neubearbeitung schwer geworden ist, kann man verstehen, wenn man die umfangreichen Nachträge S. 566—618 (dazu ein eigenes Register S. 619 bis 622) liest, die doch tatsächlich nicht nur bibliographische Ergänzungen und nicht bloß weitere Zitate und Belege für das im Text Gebotene bringen, sondern auch Berichtigungen und Verbesserungen, selbst solche einschneidender Art, die sich nun mit dem Haupttext stoßen. H. hat zwar trotz aller daran geübten Kritik seine für den Aufbau des Hauptteils grundlegende Unterscheidung des mystischen und des prophetischen Frömmigkeitstypus festgehalten, würde statt dessen jetzt nur lieber Mystik und Glaubensfrömmigkeit sagen (S. X, 586) und zwar in dem Sinne, daß das eine Mal der Deus absconditus und semper quietus, das andere Mal der Deus revelatus und semper agens in der Frömmigkeit die entscheidende Stelle einnimmt. Auch die starke Betonung des allem Gottesumgang eigenen Realismus und die Ablehnung der Subjektivierung und Psychologisierung des Gebets (S. XI u. ö.), deren Ansätze schon in der abendländischen, christlichen Frühzeit und im Mittelalter H. mit Recht betont (S. 576 über Augustin und Thomas von Aquin), ist nur graduell verschieden von dem, was H. von Anfang an ausgesprochen hatte. Er empfindet es aber als eine notwendige wichtige Ergänzung, wenn er jetzt neben dem Personalismus des Gebetsverkehrs, der in dem „Du" der Gebetsanrede sich ausdrückt, mit R. Otto als den anderen Pol das Überpersönliche im Numinosen und den in Anbetung, Beschauung, Schweigen

sich offenbarenden Impersonalismus stärker unterstreicht (S. 614—617). Eine wesentliche Änderung hat ferner seine Auffassung von der Mystik durch nunmehr gänzliche Loslösung von der Ritschlschen Position erfahren (vgl. S. 584 ff.), desgleichen seine Deutung der Ekstase, deren Identifizierung mit der unio mystica und Deutung als Höhepunkt mystischen Erlebens S. 587 scharf abgelehnt wird. Für diese Fragen, ebenso für die richtige Darstellung der christlichen Kultusmystik und der Stellung des Mystikers zur Autorität, aber auch die Frage des „geistigen" Gottesdienstes und der Verpflichtung der Geistigkeit gegenüber den Sinnen, für die er S. 617 f. eine Kritik Friedrich von Hügels an den puritanischen Sätzen seiner Erstauflage zustimmend abdruckt, verweist H. immer wieder auf die entsprechenden Abschnitte seines neueren Werkes über den „Katholizismus" als die maßgebende Darstellung seiner jetzigen Auffassung. Dadurch wird der Leser aber immer wieder an die unbedingte Notwendigkeit einer wirklichen Neubearbeitung seines großen religionsgeschichtlichen und religionspsychologischen Werkes über das Gebet erinnert; hoffentlich ist diese trotz der Ungunst der Zeiten bald möglich.

Die Literaturangaben H.s sind durch die Nachträge noch reicher geworden, als sie von Anfang an waren. Gleichwohl sind ihm noch immer einige Veröffentlichungen entgangen, deren Nichterwähnung oder Nichtbenutzung *auffällt*. In den neueren Vaterunseruntersuchungen S. 568 vermißt man die von Adolf von Harnack in Abhandlungen Ak. Berlin 1904 und 1907, jetzt *neubearbeitet in* v. H.s Aufsatzsammlung „Erforschtes und Erlebtes" (Gießen 1923), S. 24—35: „Der ursprüngliche Text des VU. und seine älteste Geschichte." Carl Schmidt hat in den Gg. Heinrici gewidmeten „Neutestamentlichen Studien" (Leipzig 1914), S. 66–78, „Zwei altchristliche Gebete" aus einem liturgischen Papyrusbuch veröffentlicht, die gerade angesichts des geringen bekannten gottesdienstlichen Materials aus ältester Zeit Beachtung verdienen. Von G. P. Wetter kommt jetzt außer Bd. I seiner Altchristlichen Liturgien (S. 605 zitiert) auch Bd. II (1922) in Betracht, wo S. 1—63 „Die Opfergebete der Liturgien" Behandlung finden. Für die altkirchliche Zeit wäre jetzt auch J. Lebreton, La prière dans l'Église primitive zu beachten (Recherches de Science rel. 14, 1924, S. 5—32. 97—133; vgl. Greßmann, ThLz. 1924, S. 248). Wenn Br. Bardo Deutsche Gebete zusammengestellt hat (Freiburg i. Br., Herder. 4. Aufl. 1921. XVI, 262 S.), so leiteten ihn zwar praktische Interessen, die ihn gelegentlich auch andere erbauliche Texte, Ansprachen, Lieder u. dgl. hineinzuziehen bestimmten; aber der Wille, die deutsche Eigenart auf religiösem Gebiet zu stärken, hat ihn eine auch für den Historiker verwendbare Auswahl von Gebeten des deutschen Mittelalters schaffen lassen, die M. Huttlers vor allem das ausgehende Mittelalter berücksichtigendes „Seelengärtlein aus vielen der schönsten deutschen Gebete des Mittelalters zusammengestellt" (3. Aufl., Augsburg 1882) durch Bevorzugung des 12.—14. Jhd.s ergänzt. Daneben wären noch die „Deutschen Herz-Jesu-Gebete des 14. und 15. Jhd.s aus mittelhochdeutschen und mittelniederdeutschen Handschriften" zu nennen, die Karl Richstätter S. J. aus meist unbenutzten Handschriften mit überwiegend anonymem Material zusammengestellt hat (Regensburg, Kösel und Pustet, 1921. 270 S.), nachdem er im 2. Band seiner „Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters" (1920) dieses Gebetsmaterial wenigstens gestreift hatte; unter den benamten Gebeten stehen die aus der Frauenmystik im Vordergrund. Für Luthers Gebetsleben beklagt H., daß es nicht genügend beachtet sei; daß man aber in älteren Jahrhunderten von Joh.

Dinckels Zusammenstellung an (1562) Luthers Gebete immer wieder gesammelt und hochgeschätzt hat, zeigen die literarischen Angaben bei H. Beck, Erbauungsliteratur der evg. Kirche I, 1883, S. 55ff.; vgl. dazu noch Otto Albrecht, Ein Buch aus Luthers Bibliothek (ZKG. für Provinz Sachsen 9, 1912, S. 51ff.) mit mehreren wenig beachteten Luthergebeten. Zscharnack.

Ottmar Dittrich, Die Systeme der Moral. Geschichte der Ethik vom Altertum bis zur Gegenwart. I. Band: Altertum bis zum Hellenismus. VIII, 374 S. II. Band: Vom Hellenismus bis zum Ausgang des Altertums. VII, 311 S. Leipzig, Quelle & Meyer, 1923. — Ein Werk, das sich die große Aufgabe setzt, eine Geschichte der Ethik vom Altertum bis zur Gegenwart zu geben ist allein um dieses Vorsatzes willen begrüßenswert; denn es kann gewiß sein, wirklich einmal eine sogenannte Lücke in der philosophischen Literatur auszufüllen. Dieser oft empfundene Mangel weist aber zugleich auf die tiefere Problematik, vor die solch ein Vorsatz sich von vornherein gestellt sieht. Denn in allen bisherigen Darstellungen, die uns die zweite Hälfte des vorigen Jahrhunderts beschert hat (Gaß, Köstlin, Luthardt), aber auch in dem letzten deutschen Werke, dem Fr. Jodls, waren die systematischen Grundbegriffe, welche einer Geschichte der Ethik Gefüge und Maß geben, zu begrenzt und brüchig, so daß vor ihrem starren Blick die Fülle der geschichtlichen Gesichte zu Leblosigkeit verdorrte, oder sie waren zu grenzenlos und unbestimmt, daß sie den strengen und großen Zusammenhang in eine Unzahl kulturgeschichtlicher Bilder auflösten (so das Werk von E. Westermarck). Aus diesen methodischen und sachlichen Schwierigkeiten bieten sich dem Verfasser zwei Auswege: Der eine wählt aus der Reihe der ethischen Geister die „hervorragendsten" aus, um ihr Denken und Leben in seinen mannigfaltigen Ausprägungen und Einwirkungen lebendig zu schildern; aber dieser Weg führt wiederum, wie der Verfasser mit Recht bemerkt, zu einer Zersplitterung der systematischen Kontinuität in der Geschichte der Ethik und ist — so darf man hinzufügen — letztlich unwissenschaftlich, weil er bei der Gegebenheit der einmaligen Gestalt anhält und zu der „Nicht-mehr-Gegebenheit" der bleibenden Problemstellungen nicht vordringt. So bleibt dem Verfasser einzig der andere Weg, der überall auf den einheitlichen Zusammenhang geht und an die Stelle „der historisch-vergänglichen, zeitlichen des noch so großen Einzelnen die überzeitlich-ewige streng systematische Forderung harmonischer Eingliederung der Gegensätze in die höchste Einheit, also der wahren inneren Gemeinsamkeit" treten läßt. So versteht sich die Überschrift dieser Geschichte der Ethik: „Die Systeme der Moral."

Zwei Bände des Werkes liegen bisher vor, von denen der erste in den Anfängen des Griechentums beginnt und auf seinen Höhepunkten bei Plato und Aristoteles abbricht, der andere mit der hellenistisch-römischen Moral anhebt und mit der ausgebildeten katholischen des 6. Jahrhunderts n. Chr., zugleich dem Ausgang des Altertums, endet. Einsatz und Einschnitt sind nur zu billigen; der Einsatz, der alle „Ethiken" primitiver und orientalischer Völker und Zeiten ausschließt, weil in der Tat im Griechentum die erste Selbstbesinnung auf die Grundlage der Ethik und damit erst die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Erfassung des Gegenstandes gegeben ist, der Einschnitt, weil das Wunder der Alexandergestalt auch in ethischer Hinsicht die Schickungen und Strebungen der folgenden Jahrhunderte, selbst der christlichen, noch überschattet. Wir müssen uns im Rahmen dieser Zeitschrift auf die Darstellung der christlichen Zeit beschränken.

Der starke systematische Zug des Werkes, das überall auf knappe und scharfe Formulierung dringt, enthüllt sich gleich in der Periodisierung dieser Zeit. Der Verfasser gibt nur zwei Abschnitte: „Jesus Christus und das Neue Testament" der eine und „Die katholische Kirche" der andere; die zeitliche Grenze zwischen beiden ist etwa das Jahr 70. So bedenklich auch auf religions- und sozialgeschichtlichem Gebiete diese Periodisierung sein mag, — für die Geschichte der Ethik hat sie, cum grano salis genommen, ihr nicht zu leugnendes Recht. So hebt sich die Frühzeit des Christentumes und damit die innere Einheitlichkeit der urchristlichen ethischen Grundauffassung scharf heraus. Freilich reichen die Unterschiede zwischen der Ethik Jesu, des Paulus und des Verfassers der johanneischen Schriften oft wohl tiefer, als der Verfasser sie darstellt; für ihn bricht sich der ethische „Geist des Urchristentums", der in dem doppelten Liebesgebot Jesu seinen für alle gleicherweise gültigen Ausdruck findet, in den Spiegeln *seiner* individuell verschiedenen Vertreter, aber es ist deutlich der eine und *bleibende* Geist. Als vierte Gestalt ist die des Jakobus angeschlossen, wie mir scheint, mit noch zweifelhafterem Recht als die des „Johannes". Gerade wenn die Anfänge der katholischen Kirche in das „nachapostolische Zeitalter" gesetzt werden, dann ist er die typische und in allem edlen Anachronismus vordeutende Übergangsgestalt, die unter solchem Aspekt an dem Beginn der katholischen Periode zu stehen hätte.

Der zweite Abschnitt gliedert sich streng nach einer die *allgemeinen Grundlinien* heraushebenden Einleitung in drei Unterteile: Das *nachapostolische Zeitalter*, die morgenländische und die abendländische Kirche. Es ist auch hier für den systematischen Grundzug des Werkes bezeichnend, daß der erste Teil ganz von dem Lohngedanken beherrscht ist; diese Darstellung, die bis auf die Anfänge des Gedankens im Judentum zurück- und bis in das 4. Jahrhundert vorgreift, ist deshalb von eindrücklicher Geschlossenheit. Sie hat gewiß auch in weitem Maße ihre geschichtliche Richtigkeit, aber darüber treten hier wie schon früher in dem neutestamentlichen Abschnitt, alle anderen Motive, etwa eschatologische oder charismatische, stark zurück. Die griechisch-katholische Ethik wird an den Apologeten, der alexandrinischen Gnosis, dem griechischen Mönchtum und der griechischen Mystik charakterisiert. Deutlich treten die in allen Wandlungen typisch sich gleichbleibenden und immer deutlicher sich ausprägenden Züge eines moralistischen Synergismus hervor, der in der Hierarchie als einer zugleich sakramentalen und pädagogischen Heilsanstalt seine Stütze und in „einer unerschöpflich tiefsinnigen und unerschöpflich heilskräftigen Theologie" seine ebenso rätselvolle wie rationale Verwurzelung hat. Die Darstellung der römisch-katholischen Ethik drängt über Eirenaios, Tertullianus und Cyprianus, über Lactantius und Ambrosius hin auf Augustinus, der „in seiner Person machtvoll wie keiner nicht nur die Summe der christlichen, sondern auch der heidnischen Antike zieht". Der überströmende Reichtum seiner Gestalt und seiner Gedanken ist auch hier in der scharfen Formel eines unwiderstehlichen „Gottesmonergismus" zusammengefaßt. Am Ende der Entwicklung steht Gestalt und Werk Gregors des Großen, der, wie der Verfasser mit Recht betont, als überragender Repräsentant eines Zeitalters und einer machtvollen geschichtlichen Institution ihre Kräfte und Formen in energischer Behauptung, nicht in letzter Besinnung zusammenfaßt.

Schon diese knappe Übersicht läßt die innere Geschlossenheit des Werkes zur Genüge erkennen; aber ihr ist die Fülle und Lebendigkeit geschichtlicher Einzelzüge nicht geopfert. Gerade der durch das Ganze gehende systematische Zug treibt immer wieder dazu, die Sache selbst in der Notwendigkeit ihrer Gestal-

tung sprechen zu lassen. So ist die Darstellung reich durchflochten, ja bisweilen fast überwältigt von Worten und Zitaten ursprünglicher Quellen; sie schöpft aus ihnen zugleich eine unpersönliche Sachlichkeit, eine strenge Schlichtheit und läßt alle Kritik nur in den straff zusammenfassenden Eingangsabschnitten sprechen, in denen der Verfasser die gedanklichen Grundlinien dieser ethischen Systeme in ihrer geschichtlichen Entwicklung zeichnet. Aber diese systematische Konzentration, wie sie durch die auf „Systeme der Moral" ausgehende Methode geboten ist, kann ihre Schattenseiten nicht ganz verbergen. Es ist bezeichnend, daß von der Ethik des Judentums nur gleichsam im Vorübergehen, in Exkursen an zwei verschiedenen Stellen des Werkes, gesprochen wird. Dem Judentum ist freilich die Gestalt versagt geblieben, die den großen einheitlichen Zug seines ethischen Denkens in einem „System der Moral" ausgeprägt hätte; und dennoch ist eben dieses Judentum der Nährboden auch der Ethiken dreier Weltreligionen geworden. Um noch ein zweites zu nennen, so läßt diese systematische Betrachtungsweise bisweilen Systeme, die erst in jahrhundertelangem Kampfe nicht nur um ihre Auswirkungen, sondern auch um ihre Grundlagen entstanden sind, wie etwa das der katholischen Kirche, nach der ausgebildeten geschichtlichen Gestalt beurteilt werden und deshalb alle entgegenstehenden „Systeme" aus der Zeit ihres Werdeganges zu einer nicht nur historischen, sondern auch systematischen Bedeutungslosigkeit herabsinken; daher können die christliche Gnostik, die marcionitische Kirche, der Pelagianismus gewissermaßen schematisch auf wenigen Seiten gezeichnet werden. In solchen Zügen wird aber auch die Methode, die in den Systemen der Moral die Geschichte der Ethik in ihrer Einheit wie in ihrer Mannigfaltigkeit erfassen will, sowohl ihrer Handhabung wie vor allem ihrem Sinne nach problematisch; die Einheit, die sie erreicht, scheint nicht immer die einer „wahren inneren Gemeinsamkeit", sondern nur die einer abstrakten Gemeinsamkeit wesentlicher Merkmale zu verbürgen. Sie führt zu einer Überschau über die Gipfelungen der Geschichte der Ethik, unter deren ragenden Spitzen der tragende Grund nicht immer sichtbar wird.

Ein letzter Vorzug des Werkes sei noch flüchtig berührt: Es ist in aller Prägnanz der Darstellung doch in gutem Sinne gemeinverständlich geschrieben, ohne die lästige Bürde fremdsprachlicher Zitate, aber auch ohne eine gewollt popularisierende Lässigkeit des Stiles. So erwecken diese beiden Bände den lebhaften Wunsch, daß der Verfasser bald die Fortsetzung seines Werkes bis auf unsere Gegenwart der Öffentlichkeit übergeben möge.

Ernst Lohmeyer, Breslau.

Die Analecta Bollandiana (s. zuletzt in Jahrgang 5, S. 91 f.) enthalten in Band 41, 1923, 1. u. 2. Heft, S. 5—131 als größten Beitrag die bisher ungedruckte, vollständig nur in der Handschrift Add. Mss. 36737 des British Museum (XII./XIII. s.) erhaltene Vita Edwards des Bekenners von dem Mönch in Westminster Osbert von Clare (1. Hälfte des 12. Jhd.s). Der Herausgeber Marc Bloch erörtert in der Einleitung die kritischen Fragen und zeigt, daß sie für die Geschichte König Edwards keine, aber wegen der von ihr aufgenommenen Fälschungen und Wunder für die Heiligenliteratur nicht geringe Bedeutung habe. Auffällt die Verwendung von Zitaten aus der klassischen Literatur. — P. Peeters weist S. 132—134 die Handschrift des Prof. Golius, aus der das arabische Kindheitsevangelium 1697 herausgegeben wurde, in Cod. or. 350, LII der Bodleiana in Oxford nach. — Auf eine wertvolle Quelle für die christliche Ikonographie des Mittelalters macht A. Coulon S. 135—138 aufmerksam, indem er die Darstellungen auf den Züricher Siegeln nach den „Siegel-

abbildungen zum Urkundenbuch der Stadt und Landschaft Zürich", 1893—1920, zusammenstellt. — R. Lechat, La „conversion" de S. André Avellin, S. 139 bis 148. — C. Beccari, I resti mortali del b. Antonio Baldinucci, S. 149 bis 154. — Bulletin des publications hagiographiques, S. 155—251. — Im 3. u. 4. Heft gibt H. Delehaye S. 257—287 die Akten des Centurio Marcellus in ihren beiden Rezensionen neu heraus, bestimmt ihren Wert und stellt sie neben verwandte Akten, von denen er die Vita et passio sanctorum Marcelli et Apolei veröffentlicht als ein gutes Beipiel der Legendenfabrikation (S. 284 sind die actus Petri cum Simone benutzt, c. 8, ed. Lipsius p. 55). — C. van de Vorst veröffentlicht S. 288—325 aus Cod. Paris. Gr. 1171, X. s. die anonyme Rede auf den h. Evaristus, Abt von Cocorobion († 897) mit manchen interessanten Bemerkungen zur Geschichte der Studiten. — Die hagiographischen Handschriften der Kapitelsbibliothek in Jvrea katalogisiert A. Poncelet S. 326—356 und teilt aus ihnen eine Reihe unbekannter Stücke mit. — R. Fawtier bietet S. 357 bis 368 einen Beitrag zur Geschichte der Anfänge des Kultes der hl. Katharina von Alexandrien im Occident, indem er den fabelhaften Miracula die Tatsache entnimmt, daß Reliquien von ihr schon zirka 1033—1054 im Kloster Trinité au Mont in Rouen vorhanden waren. — In Berücksichtigung der Arbeiten von Allgeier über den Ursprung der Siebenschläferlegende zeigt P. Peeters S. 369 bis 385, daß die Frage noch offen sei; der syrische Ursprung ist *nicht erwiesen*; der älteste Text Allgeiers weist auf ein griechisches Original *hin*. — *F. v.* Ortroy und R. Lechat veröffentlichen S. 386—416 aus der Handschrift Brüssel 2894 eine italienische Lebensbeschreibung der Klarissin Katharina von Bologna, die sie als ein Werk der Illuminata Bembo bestimmen, das deren längerer, schon bekannter Lebensbeschreibung vorangegangen sei. Die Vita charakterisiert das religiöse Leben des 15. Jhd.s. — E. Léonard druckt S. 417—420 zwei Schreiben aus dem J. 1740 über das Aufkommen und das Ende der Rede von einem Erzbischof Cassius von Arlès. — S. 421—471: Bulletin des publications hagiographiques. Gerhard Ficker, Kiel.

Unter den zahlreichen wissenschaftlichen Zeitschriften der Franzikaner nimmt einen ehrenvollen Rang ein die in Barcelona erscheinende Monatsschrift Estudios Franciscanos. Revista mensual dirigida per los Padres Capuchinos. Mir liegt vor Nr. 177 vom 16. Jhg., Bd. 28, Febr. 1922, 80 S., gr. 8°. Voran steht ein Aufsatz über Papst Benedikt XV. und über seinen Nachfolger Pius XI. Beiden dienen auch die Miscellanea am Schluß des Heftes. Dort wird insbesondere die wissenschaftliche Tätigkeit des gegenwärtigen Papstes, des Monsignore Ratti an der Ambrosiana und an der Vaticana behandelt und ein Verzeichnis seiner gelehrten, nicht zum wenigsten historischen Abhandlungen gegeben. Beachtenswert ist die weitausschauende Revista de Revistas (p. 130—138) und die Bibliografia p. 139—149 = Besprechungen. Von den Abhandlungen sei hervorgehoben die des P. A. de Palma de Mallorca über den seligen Raimundus Lullus p. 111 bis 122, die fortgesetzt werden sollte.

Vom Archivum Franciscanum historicum (Quaracchi, Collegium D. Bonaventurae) sind seit unserer letzten Besprechung, die bis Bd. VII (1914) reichte (Bd. XXXVI, S. 536—40), 19 Hefte, Bd. VIII—XVII, 1 erschienen, deren erste 9 wegen des Kriegs erst sehr verspätet an mich gekommen sind. Natürlich blieb die Zeitschrift nicht verschont von den Hemmungen des Krieges. Wie die Schriftleitung nachträglich die früher unmögliche umfassende Berichterstattung nachgeholt hat — durch eingehende Besprechungen und die „Chronik" der verschiedenen Länder —, verdient allen Dank und Anerkennung. — Ich halte mich bei

Aufzählung des Gebotenen im allgemeinen an die zuletzt gegebene Gruppierung, nur schicke ich eine Abteilung „Franziskaner-Ordensgeschichte" voraus, deren einzelne Stücke zumeist den sog. „Discussiones" entstammen.

Franziskaner-Ordensgeschichte: L'âme Franciscaine von A. de Sérent und: A proposito di una publicazione „L'anima Francescana" von Leone Bracaloni, beide in VIII, 3/4. — Vollständige Beschreibung der neuerdings viel benutzten Hs. von Opuscula Francisci im Collegio S. Antonio de Urbe in Rom (vgl. Hnr. Böhmer, Anal. Fr., p. XVIII f.) mit einem Anhang von Texten über den hl. Franz. Von Liv. Oliger in XII, 3/4. — Hat sich Friedrich II. um die Hand der seligen Agnes von Böhmen beworben? Von Karl Wenck in XV, 1/2. Im Gegensatz zu der auf die Legenden von Agnes gestützten Annahme, daß A. lieber Clarissin als Kaiserin (Gemahlin Friedrichs II.) habe werden wollen, habe ich aus profanen Quellen die Werbungen des Kaisersohnes Heinrichs (VII.) um Agnes und die möglichen Verwechselungen der Legende verfolgt. — Die heiligen Reliquien der St.-Clara-Kirche zu Assisi von Leone Bracaloni, in XII, 3/4, auf Grund eines alten Verzeichnisses mit Schilderung des gegenwärtigen Bestandes. — Der Kanonisationsprozeß der hl. Clara, eine italienische Übersetzung des 15. Jhd.s, Prüfung ihres Verhältnisses zur Legende. Von Zeffir. Lazzeri in XIII, 3/4. — De pueris oblatis ord. Minor. mit bisher unbekanntem Text von Joh. Pecham von Liv. Oliger in VIII, 3/4. Eine eingehende Besprechung dieser Abhandlung von Hieron. Spettmann steht in Franzisk. Studien 4, S. 217 f. (vgl. in dieser Ztschr. 37, S. 490 f.) und ein Nachtrag Oligers in X, 3/4, S. 271—588. — Die Provinzialen der Provinz Frankreich im 13. Jhd. Anmerkungen, Urkunden und Studien von Andr. Callebaut in X, 3/4, eingehende Liste auf nahezu 70 Seiten. — Ältestes liturgisches Offizium König Ludwigs des Heiligen von Alban Heysse in X, 3/4. — Das Generalkapitel von 1272 in Lyon, nicht in Pisa, von André Callebaut, in XIII, 3/4. — Predigt des Matthaeus von Aquasparta auf den hlg. Franz, mitgeteilt von Fid. Cloarec, in IX. Matth. zeigt bei Franz wie bei Abraham zwölf Tugenden. — Amtliche Urkunden über die Leitung der Clarissen im 14. Jhd. von Benv. Bughetti, in XVI, 1/2 — in 7 Beilagen Urkunden von Kardinalprotektoren 1268—1390. — Über den dritten Orden des hlg. Franz nach Mariano von Florenz von Anastas. van den Wyngaert, in XIII, 1/2. 1) Beschreibung des Florentiner hsl. Werkes von Mariano von Florenz über die Anfänge des 3. Ordens, über die Marianische Regel des 3. Ordens, 2) über den Ursprung der Regel und der Zusätze. — Über die Heiligen und Seligen des 3. Ordens nach der Hs. des Br. Mariano von Florenz von van den Wyngaert, in XIV, 1/3. — Register über die Beiträge zur Geschichte des 3. Ordens, in Bd. 1—13 des Arch. Franc. hist., in XIV, 1/3. — 67 Urkunden zur Lebensgeschichte von Br. Angelo Ser Petri aus Perugia, Generalminister des Ordens 1450—53 von Ant. Fantozzi, in XI, 1/2. — Urkunden zur Geschichte der Streitigkeiten um die hlg. Orte in Palästina zwischen Griechen und Franziskanern in der Zeit 1620—38 von Girol. Golubovich, in XIV, 1/3 u. 4. — Das Recht auf das hlg. Coenaculum in Jerusalem steht nicht den minoritischen Konventualen, sondern den Erben König Roberts von Neapel zu, von Leonh. Lemmens, in XVI, 1/2.

Zu Erzählenden Quellen: Flos novus legendae S. Francisci von A. G. Little — anmutige Erzählung des Blütengärtleins, aus einer Münchener Hs., in VIII, 3/4. — Rekonstruktion zweier den Fioretti zugefügter Kapitel von Benv. Bughetti, in XIII, 3/4. — Besprechung von W. Setons engl. Ausgabe und Übersetzung der vita Aegidii Assisiensis 1918 von Liv. Oliger, in XVI, 1/2. —

Deutscher Hymnus auf die hlg. Clara, vielleicht aus einem Nürnberger Kloster in der 2. Hälfte des 14. Jhd.s, auf Grund dreier Hss mitgeteilt von Wa. Seton in XI, 3/4. — Der dem voranstehenden zugrunde liegende lateinische Hymnus auf die hlg. Clara aus einer Nürnberger Hs. des 15. Jhd.s, mitgeteilt von Liv. Oliger in XII, 1/2. — Die Legenda Antiqua S. Francisci des MS. 1046 der Kommunalbibliothek zu Perugia von 1311 mit starken Beziehungen zur 2. Legende des Th. von Celano bzw. deren Quellen, von Ferd. Delorme, in XV, 1/2 u. 3/4. — Neue Rezension des Catalogus generalium ministrorum ordinis Fr. Minor. (ed. Holder-Egger in M.G. S. 32, 658 ss.) aus einer Oxforder Hs., geschrieben in Ragusa 1384—85, angeblich wichtig für das Verhältnis des Catal. zur Cronica Bernhards de Bessa (vgl. auch Neues Arch. 38, 485 f.). Von Hugo Lippens in XV, 3/4. — Prolog und 2. Tribolatio aus dem Werke des Angelo Clareno nach einer hsl. italienischen Übersetzung des 15. Jhd.s, von Zeff. Lazzeri in XI, 1/2. — Legende der sel. Johanna von Signa (Prov. Florenz), † 1307, vielleicht Tertiarin, mit Bibliographie. Mitgeteilt von Saturn. Mencherini in X, 3/4. — Legenda B. Galeoti Roberti de Malatestis, Tertiariers aus Rimini 1411—32, 2. Abdr. aus Hss. von Const. Bartolucci, in VIII, 3/4. — Schilderung der Predigttätigkeit Bernardins von Siena in seiner Vaterstadt im Jahre 1425 im Briefwechsel zweier Sienesen nach einer Hs. in Ravenna. Von Salv. Tosti in VIII, 3/4. — Aus der Sammlung der Wunder des hl. *Bernhard von* Siena und Johanns von Capistrano von Konrad von Freyenstat, *Privatschreibers* nach der Mitte des 15. Jhd.s, von Ferd. Delorme, in XI, 3/4. — Über gewisse dem Bruder Nicolaus Glasberger neuerdings zugeschriebene Bücher, von Liv. Oliger, in XIII, 3/4, einstweilige Ergebnisse S. 402. — Die Geschichte der sechs franziskanischen Märtyrer zu Alkmar in Westfriesland († 1572), Quellen und Erörterungen von Willibr. Lampen, in XVI, 4 und XVII, 1. — Br. Adrian Leemans Bericht über seine Seereise nach China 1721/22 von Hieron. Goyens in IX.

Unter Urkundliche Quellen verzeichne ich: Zur Geschichte des „privilegium paupertatis“ von Innocenz III. von Zeffirino Lazzeri, in XI, 1/2. — Urkunden zur Geschichte der Anfänge der Clarissen aus Citta di Castello und Gubbio und Satzungen der Klöster von Perugia, Citta di Castello (15. Jht.) S. Silvester in Rom, von Liv. Oliger, in XV, 1/2. — Zwei päpstliche Bullen von 1239 und 1244 zugunsten der Tertiarier, mitgeteilt von van den Wyngaert, in XVI, 1/2. — Rat Erzbischof Friedrichs von Pisa zur Kanonisation der hlg. Clara, mitgeteilt von Zefferino Lazzeri, in XI, 1/2. — Das erste franziskanische Ritual im Brevier von St. Clara, von Leo Brancaloni, in XVI, 1/2. — Vier Bullen des 13. Jhd.s (1239—43) für die Damianistinnen von Bordeaux, von Ferd. Delorme, in VIII, 1/2. — Noch drei Bullen Innocenz IV. (1253, 1245, 1253), mitgeteilt von Zeff. Lazzeri bzw. Delorme, in VIII, 1/2. — Aufruf des Bischofs Heinrich von Konstanz zur Kreuzfahrt gegen die Tartaren, mitgeteilt von Liv. Oliger, in XI, 3/4, aber schon mehrfach gedruckt, s. Reg. imper. V, nr. 11339. — Religionsgespräch der Lateiner und Griechen oder Bericht der Gesandten Gregors IX. über die Verhandlungen zu Nicäa in Bithynien und zu Nymphäa in Lydien 1234 aus besserer hsl. Quelle als bisher, mitgeteilt von Hier. Golubovich, in XII, 3/4. — Urkunden (bes. päpstl. Bullen) von 1245—67 zur Kreuzzugspredigt der Franziskaner im 13. Jhd., mitgeteilt von Ferd. Delorme, in IX. — Drei selbständige Abhandlungen widmete André Callebaut dem Bischof Walther von Poitiers (1279—1306) (vgl. Ztschr. f. K.-G. 36, 537 f.). Er sucht eine sogenannte Bulle Clemens' V. gegen ihn als ein Machwerk der

königlichen Kanzlei zur Irreführung der öffentlichen Meinung zu erweisen — in VIII, 3/4, er erweist später diese unter dem Namen Clemens' V. gefälschte Absetzungsbulle Walthers als hergestellt auf Grund einer solchen Innocenz' IV. von 1250 gegen Bischof Rüdiger von Passau und bespricht in guten breiteren Ausführungen das Verhalten Philipps des Schönen und seiner Legisten gegen Bonifaz VIII. und Walther von Poitiers — im Gegensatz zu der Geschichtsforschung, die ihnen nicht gerecht geworden sei. Meine Arbeiten sind nicht benutzt. In XVI, 1/2. — Derselbe Callebaut beantwortet die Frage nach der Heiligkeit Walthers von Poitiers trotz fehlender päpstlicher Kanonisation bejahend unter Vergleichung mit der Heiligkeit Karls des Großen, die der Gegenpapst Paschalis III. ausgesprochen hat. In IX. — Bruder Bertrands de Latour Prozeß gegen die Spiritualen Aquitaniens (1315) und Kardinal Jakob Colonnas Verteidigungsschreiben der Spiritualen der Provence (1316). Mit trefflicher Einleitung von Liv. Oliger, in XVI, 3. — Kardinal Bertrands de Latour Befehl zur Ergreifung von Michael von Cäsena, Bonagratia von Bergamo und Wilhelm Occam 18. Juni 1328. ed. Bonav. Giordani, in VIII, 3/4. — Urkundliche Geschichte des Br. Peter von Pleine-Chassaigne (Bischofs von Rodez 1302—19, vgl. Eubel, Hierarchia I², S. 427), apostolischen Legaten im Orient (1309f. in Cypern, Rhodos, Armenien wirksam), Patriarchen von Jerusalem 1314, seit 1316 in Frankreich für Kreuzzug tätig († 1319), von Girol. Golubovich, in IX. — Antwort der Partei der Kommunität, „Religiosi viri", vom Spätsommer 1311 auf die Artikel Ubertinos von Casale (Schlußartikel), von Anic. Chiappini, in VIII, 1/2. — Über zwei Minoritenbriefe im Damianskloster zu Assisi aus der nördlichen Tartarei vom J. 1323, von Mich. Bihl, in XVI, 1/2. — Ebenda Text dieser Briefe, mitgeteilt von Moole. — Zur Geschichte von Peter von Assisi 1300—49, von Leone Ranzato di Chioggia, in VIII, 1/2. Peter errichtete 1335 und 1346 in Venedig Waisenhäuser für Kinder beider Geschlechter. — Zwei Urkunden der Polemik zwischen Gerhard Oddo und Michael von Cäsena 1331 und 1332, von Alb. Heysse, in IX. — Analekten z. Gesch. des 3. Ordens im 13. und 14. Jhd. von Fid. v. d. Borne, in IX (vgl. zur beschriebenen Hs.: Lanzoni im Arch. X, S. 249). — Inventarien dreier Clarissenklöster Mittelitaliens aus der ersten Hälfte des 14. Jhd.s (Zeugnisse der allgemeinen Spendefreudigkeit), mitgeteilt von Seraf. Gaddoni, in IX. — Urkunden z. Gesch. der Inquisition und der Ordensspaltung, bes. aus Toskana gegen Ende des 14. Jht.s, mitgeteilt von Benv. Bughetti, in IX. — Über das Verhältnis einer Klagschrift der Observanten an das Konstanzer Konzil von 1415 zu einer Schrift Ubertinos von Casale „Sanctitas vestra" von 1310, von Liv. Oliger, in IX (aus dem 3. Teil Auszüge nach einer Münchener Hs.). — Die auf die Hussitenmission des hl. Johannes von Capistrano bezüglichen Briefe von 1451/52 im Kodex 598 der Innsbrucker Universitätsbibliothek, von Joh. Hofer, in XVI, 1/2. — Urkunden aus Perugia über Bernardin von Siena, u. a. Satzungen, mitgeteilt von Antonin Fantozzi, in XV, 1/2 u. XV, 3/4. — Zwölf Briefe von Franzesco Barbero betr. den Franziskanerorden 1435—53, mitgeteilt von Bughetti, in XI, 1/2. — Ordinationes Fr. Minorum Conventualium generales et provinciales Marchiae saeculi XV, von Salv. Tosti, in XVI, 1/2 u. XVI, 3. — Die Gesandtschaftsreise Niccolo Macchiavellis zum Generalkapitel von Carpi 1521, von Zefir. Lazzeri, in XVI, 1/2. L. vermehrt das gedruckte Material für die seltsame Sendung Macchiavellis, der die Abtrennung der Florentiner Minoriten von den übrigen toskanischen Brüdern zum Zwecke schärferer Zuchtübung bewirken sollte. Es wäre auch auf Oreste Tommasini, La vita e gli scritti di N. M--i, I (1883) und II, S. 250 u. 447 hinzuweisen gewesen. —

Aufnahme der dem sel. Gabriel Maria zugeschriebenen Wunder (1642—45) durch den Bischof von Rodez, nach Archivalien von Bordeaux, von Ferd. Delorme, in X, 3/4.

Geschichte der Ordensstatuten. Die erste Regel des Tertiarierordens nach einer neuen Hs. — die von Mandonnet 1902 vergeblich gesuchte Hs. der 1. Regel wurde unerwartet in der Bibliothek Landau zu Florenz, deren längst veröffentlichter Katalog sie verzeichnete, gefunden und nun herausgegeben von Benv. Bughetti, in XIV, 1/3. — 2) Kurze Erklärung italienischen Ursprungs der alten Regel des 3. Ordens des hl. Franz, aus einer Nürnberger Hs. mitgeteilt von Liv. Oliger, in XIV, 1/3. — Statut einer Gesellschaft der hlg. Jungfrau und des Franziskus aus dem 13. Jhd. bei den Minoriten zu Reggio in der Emilia, von Saccani, in XIV, 1/3. — Satzung einer gleichartigen Gesellschaft zu Parma im 14. Jhd., von Bonav. Giordani, in XVI, 3. — Konstitutionen der Provinz Provence (13.—14. Jhd.), von Ferd. Delorme, in XIV, 4. — Statuten der Observantenprovinz St. Angeli in Apulien von 1448 und tabula congregationis observantium Cismontanorum von 1467, von Liv. Oliger, in VIII, 1. — Statuten der Observantenprovinz Toskana von 1457 und 1518, von Mich. Bihl, in VIII, 1. — Statuten der cismontanen Observanten, kurz zusammengefaßt auf dem Kapitel zu Osimo 1461 (vgl. Holzapfel, Hdb. der Gesch. des Franz.-Ordens, 1909, S. 132), von Anast. van den Wyngaert, in XVI, 4. — Über die Ausgaben der Statuten Alexanders VI. von 1501 (vgl. Holzapfel, Hdb., S. 142f.), von Mich. Bihl, in XVII, 1. — Konstitutionen der Observantenprovinz Toskana von 1507 und 1523, von Jos. Calamandrei, in VIII, 1.

Lokale Ordensgeschichte. Zur Geschichte der drei Orden in Imola, Forts. bzw. Anhg, von Seraph. Gaddoni, in VIII, 1 u. 3/4. — Zur Ikonographie des in Toskana als selig verehrten Tertiariers Vivaldo, † 1320, vgl. I, S. 521f., von Faustino Ghilardi, in IX. — (49) Urkunden aus Perugia zum Portiunculaablaß (1277—1813), von Antonio Fantozzi, in IX. — Franziskanisches aus Faenza. Archivalische Bemerkungen (13. u. 15. Jhd.), von Frzsco. Lanzoni, in XIV. — Cipro-Francescana, von Golubovich, in X, 3/4. G. handelt über drei bisher unbekannte bedeutende Persönlichkeiten der Geschichte der Kirche und Cyperns auf Grund von 5 Urkunden des Jahres 1299. — Über den dritten Orden des hlg. Franz in der oberdeutschen oder Straßburger Provinz (13. u. 14. Jht.), von Mich. Bihl, in XIV, 1/3 u. 4 u. XV, 2. — (5) Urkunden zur Geschichte des Franziskanerkonvents in Freiburg in der Schweiz 1300 bis 1431, von Maria Paschalis Anglade, in VIII, 1. — Angebliche Reform in den Franziskanerkonventen zu Luxemburg und Trier 1335—36 (2 Urkunden dieser Jahre), von Jacques Grob, in VIII, 3/4. — Namenslisten franziskanischer Kustodien der Provinz Toskana (14. bis 18. Jhd.) von Benv. Bughetti, in X, 3/4. — Ausgleich zwischen den Konventen von Aubenes und le Puy in Südfrankreich vom 1. bis 4. Aug. 1446 von Benv. Bughetti, in X, 3/4. — (21) Urkunden zur Geschichte der Clarissen der hlg. Coletta in Belgien 1451—1772 von Hier. Goyens, in VIII, 1. — Urkunden der grauen Hospitalschwestern in Flandern 1483—1523, von Hier. Goyens, in XIV, 1/3.

Geschichte der äußeren Mission. Fünf Abhandlungen von Lorenzo Pérez liegen vor: 1) Bericht des Bruders Franz von Jesús aus Escalona (Prov. Toledo) über China 1636—40), in VIII, 3/4 u. IX; 2) Bericht des P. Francesco de la Concepción, Missionars von Cochinchina (1737), in X, 1/2; 3) Bericht des P. Antonio S. Domingo über seine Reise zu den Nikobaren und seine Rückkehr zu den Philippinen 1691, in XI; 4) Leben, Wirken und Berichte des P. Franz

von Montilla, Missionars im spanischen Ostindien und Vertreters der Provinz S. Gregorii Philippinarum et Chinae in Madrid und Rom, † bald nach 1602. In XIII, 1/2, XV, 3/4 u. XVI, 3; 5) Bruder Hieronymus de Jesús aus Lissabon, Wiederhersteller der Mission in Japan (Ende des 16. Jhd.s) auf Grund von Urkunden und Berichten. — Richard von St. Anna 1585—1622, belgischer Franziskaner, † als Märtyrer in Japan, Briefe R.s und alte Lebensbeschreibung Seb. Bouviers, von Jér. Goyens, in XVI, 1/2. — Drei neue Urkunden über Franziskanermissionen in der nördl. Tartarei 1314—22, von A. C. Moule, in XVII, 1.

Gelehrtengeschichte. Bartholomäus Anglicus, von Thom. Plaßmann, in XII, 1/2. Vf. geht der literarischen Persönlichkeit des B., der um 1240 seine Encyclopaedie de proprietatibus rerum veröffentlichte, nach. Übersehen wurde von ihm eine in den Études Franciscaines 28 (1912), p. 468—83 gedruckte Studie von Marod und eine Abhandlung von Edm. Voigt in den Englischen Studien 41, 3 (1910), S. 337—359. — Über die Quellen von Bonaventuras Kommentar zum Prediger Salomo, von Crescent. v. d. Borne, in X, 3/4. — Die mystische Theologie des hlg. Bonaventura. Jubiläumsartikel von Ephrem Longpré, in XIV, 1/3. — Das Datum des Kardinalats des hlg. Bonaventura 28. Mai (nicht 3. Juni) 1273. Umsichtige Ausführungen, von Callebaut, in XIV, 4. — Die ‚distinctiones' des Br. Thomas von Pavia O. F. M., von Ephrem Longpré, in XVI, 1/2. L. stellte in der Laurentiana zu Florenz die 7 Hss. eines biblischen Handwörterbuchs, das in alphabetischer Folge zum Gebrauch für Prediger bestimmt war, zusammen und erwies dies ungeheuere „Dictionarium bovis" als identisch mit dem von Salimbene (p. 430) seinem Ordensbruder Thomas von Pavia (früher irrtümlich Th. Tuscus genannt) zugeschriebenen Werke „Quod pro sui magnitudine Bovem appellavit". Über Th. von Pavia den Chronisten ist außer der von L. angeführten Literatur noch Dürrwächter, Die gesta Caroli Magni, 1897, p. 109—11 und Schmeidler, Italienische Geschichtschreiber, 1909, S. 50—52 einzusehen. — Thomas v. York als Verfasser des Traktats „Manus quae contra omnipotentem tenditur", 1256 im Streite der Bettelorden und Weltgeistlichkeit an der Universität Paris verfaßt; Frz. Pelster S. J. erweist, daß dieser Traktat nicht von Bertrand von Bayonne verfaßt wurde, wie Bierbaum in seinem Buche von 1920 angenommen hatte, vgl. meinen Bericht in ZKG. 40, S. 250 und Arch. Franc. hist., XV, 3/4, S. 544—545. — Über eine unbekannte Quelle Rogers von Baco, Alfred von Sareshel, Kommentator des Meterologicon des Aristoteles. Von Aug. Pelzer, in XII, 1/2. Vf. erweist aus den Zitaten eines unbekannten Magister Adam in einer Hs. zu Urbino den Namen eines mit gleichen Zitaten von Bacon öfters ohne Namen angeführten Kommentators, der in der Regel Alfredus Anglicus genannt wird und auch von Bacon sonst öfters mit Namen genannt wird, vgl. Überweg-Baumgartner, Gesch. der Philosophie, 1915, im Register und bes. S. 421. — Die Heimat von Duns Scotus von André Callebaut, in X, 1/2. Vf. sucht zu erweisen, daß die Heimat des doctor subtilis Joh. Duns Scotus Schottland, nicht Irland oder England gewesen sei. Derselbe Forscher bringt in XIII, 1/2 neue Ausführungen für dieselbe These mit neuem Material. — Daß Duns Scotus ungefähr 1293—1296 in Paris studierte, folgert ders. Callebaut in XVII, 1 aus der Tatsache, daß nach einem Aufsatz von Frz. Pelster Br. Gonsalvus de Vallabona für den Bruder Joh. Duns Scotus „longa experientia informatus" eintritt. — Über Thomas von Erfurt, Verfasser der Grammatica speculativa, die Duns Scotus zugeschrieben wird, von Martin Grabmann, in XV, 3/4. — Die Theoremata von Scot werden von Déodat Marie de Basly in XI, 1/2 als ein echtes Werk des Scotus bestritten. — Bezüglich des Schriftchens „De oculo morali" kommt Hieron.

Spettmann in XVI, 3 auf Grund umfassender Erkundung der Hss. (20 Stück) und Drucke (über 80) zu dem Ergebnis, daß diese beliebte Exempelsammlung von Peter von Ciperia aus Limoges, Kanonikus von Evreux, einem geschätzten Prediger († 1306), verfaßt sei. — Peter Joh. Olivis Quaestio et epistola de renunciatione papae Coelestini V, von Liv. Oliger, in XI, 3/4. Sehr willkommene Ausgabe und Würdigung der kirchengeschichtlich bedeutungsvollen Schriften von 1295, vgl. meine Besprechung in Theol. Lit.-Ztg. 1920, Sp. 31/32. — Ein geistlicher Brief von Alvarus Pelagius, von Zeffir. Lazzeri, in X, 3/4. — Wilhelm Ockhams Traktat de imperatorum et pontificum potestate, von W. Mulder, Dr. S. J., in XVI, 4 u. XVII, 1. Der verdiente holländische Forscher hat eine höchst erwünschte Entdeckung gemacht, als er in einem Bande der Bibliothek des Athenaeums zu Deventer zwischen Inkunabeln eine vollständige Handschrift des genannten Traktates fand, von dem Rich. Scholz in den „Unbek. kirchenpolitischen Streitschriften" II (1914, vgl. I, S. 176—180) nur einen mitten im Text abbrechenden Bruchteil nach einer Londoner Hs. hatte geben können. Der Fund ist bei der hohen Bedeutung dieser letzten scharfen Schrift O.s sehr wertvoll, und auch die Übersicht über den schon bekannten Teil und die Textgestaltung gewinnt durch M.s Veröffentlichung. — Bruder Johann Colonna von San Vito, Reisender im Orient (ca. 1260 — † 1343—44), von Gir. Golubovich, *in XI, 12.* Auf Grund von Petrarkas Briefen, die J. C. am Ende seines Lebens *zum Bettel*bruder geworden zeigen, wird er von G. als Franziskaner angesehen, *vgl. auch* Fracassetti, Adnotationes in epistolas Francisci Petrarca, 1890, p. 35—38 und Körting, Petrarcas Leben und Werke, 1878, wo dieser Colonna vorsichtiger in ein Mendikantenkloster zu Tivoli versetzt wird. Nun aber ist nach einer Notiz in der Cronaca Italiana des Arch. Francisc. hist. XIV, 4, p. 538 aus Aufs. von Vittorio Rossi in Archivio stor. Romano di storia patria 43 (1920), p. 103—11 der Korrespondent Petrarkas vielmehr Dominikaner, der Verfasser des „Mare historiarum" und des „Liber de viris illustribus", vgl. meine Bemerkungen in dieser Ztschr. 41, S. 206. — Thomas von Frignano (Kardinal durch Urban VI, 1378), Generalminister, und seine Verteidiger, Petrarka, Philipp von Cabassol und Philipp von Maizieres, gegen 1369—70, von André Callebaut, in X, 1/2. — Zwei Reden von Johann von Capistrano an die Studierenden und Rundschreiben wegen Förderung des Studiums unter den Observanten (1440 [?] 1453 u. 1444), von Anicetus Chiappini, in XI, 1/2. — Zwei (inhaltreiche) Briefe von Br. Nikolaus von Fara, dem Schreiber und Genossen des Johann von Capistrano an ihn aus dem Jahre 1455 von Bologna bzw. Venedig und einer desgl. von Br. Jakob von Reate († 1454) aus Rom. Von Anic. Chiappini, in XV, 3/4. — Beurteilung der glaubwürdigsten Bildnisse von Christoph Columbus, des Entdeckers von Amerika und Tertiariers (?). Von Beauffreton, in XI, 3/4. — Eine Schule orientalischer Sprachen von Wilh. Smits († 1770) im Minoritenkonvent in Antwerpen, 1768 in Absicht auf eine flämische Übersetzung der hlg. Schriften gegründet, hielt sich bis 1810. 10 Urkundenbeilagen. Von Jérôme Goyens, in XII, 1/2. — Über das Schicksal des Generalarchivs des Minoritenordens und der Bibliothek von Aracoeli zur Zeit der Tiber-Republik 1798—99, von Leonh. Lemmens, in XVII, 1. So manches verloren Geschienene ist wiedergekommen.

Zur Handschriftenkunde. Nachrichten und Varianten aus einer Sieneser Hs. der Vita B. Aegidii Assisiensis, in VIII, 1. Hnr. Bulletti stützt damit Lemmens' Ausgabe gegen Ortroys Meinung, daß sie nur einen verkürzten Text biete. — Salvatore Tosti setzt in vielen Heften, von VIII, 1, zunächst bis XVI, 4, die Beschreibung der franziskanischen Hss. der Bibliotheca

Riccardia zu Florenz (früher von Lopez besorgt) fort. — In VIII, 3/4 — XIII, 3/4 berichtet Frz. Pennacchi (anfangs noch Laetus Alessandri) über das päpstliche Bullarium im Archiv von St. Franz in Assisi 1220—1832. Am Schluß gibt er eine chronologische Tafel aller Urkunden, die Initia bullarum mit Nummern und ein alphabetisches Verzeichnis von Namen und Sachen. — Beschreibung einer Hs. (Manuale Observantium Provinciae Coloniensis) von 1507 im westfälischen Minoritenkonvent Dorsten, von Liv. Oliger, in IX. — Der selige Bruder Odorico von Pordenone, bio-bibliographische Anmerkungen bes. über Hss. seines Itinerarium von Girol. Golubovich, in X, 1/2. — Vollständige Beschreibung der Hs. 23. J. 60 der Franziskanerbibliothek Freiburg in der Schweiz, die schon mehrfach benutzt wurde. Von Ferd. Delorme, in X, 1/2. Im Anhang Erzählungen von Bernhard, dem Genossen des Franz, und von diesem selbst. — Ubertinos von Casale Schrift „super tribus sceleribus", Gegenschrift wider die Erklärung der Kommunität „circa materiam de usu paupere" aus der Zeit 1309—12. Von Alban Heyße, in X, 1/2. — Beschreibung der Hs. 1552 in der Stadtbioliothek zu Zara, von Girol. Golubovich, in X, 1/2. — Inventar der Archive der alten Provinz des hlg. Bonaventura in Burgund, von Pascal Anglade, in X, 3/4. — Beschreibung einer Hs. der Laurentiana, von Alban Heyße, in XI, 1/2. Von 42 Stück beziehen sich manche auf den Armutsstreit zur Zeit Johannes' XXII. Am Schluß Ausgabe zweier auf Olivi bezüglicher Schriftstücke. — Verzeichnis der Regesten der ultramontanen Familie (16. u. 17. Jhd.). In X, 3/4 zunächst mit 5 Fortsetzungen bis XVI, 1/2, von Jos. M. Pou. (Zum Verständnis s. Holzapfel, Hdb., S. 120.) — Von einigen Hss. der Predigten Bernardinos von Siena mit einer Auslese ungedruckter italienischer und lateinischer Predigten aus den Jahren 1424—27 bzw. 1443, von Salvatore Tosti, in XII, 1/2. — Beschreibung zweier Handschriften von Bartholomäus de Pisa de conformitate, von Wa. Seton, in XVI, 1/2. Abdr. mancher verstreuter Zusätze. — Fransziskanische Ährenlese in Brüssel, von Jérôme Goyens, in XVI, 3. Sie betrifft z. T. das 18. Jhd.

Karl Wenck, Marburg.

Als Band 3 der Sammlung der „Kleinen Literaturführer" (Leipzig, Koehler und Volckmar, 1923) hat Hermann Ulrich mit kurzer Einleitung über die Entwicklung der deutschen Geschichtsforschung (S. 5—32) „Die besten deutschen Geschichtswerke" zusammengestellt und jedem eine knappe Charakteristik beigefügt. Es ist eine auf gutem Urteil beruhende Auswahl, die dem Fachmann und Forscher natürlich zu wenig gibt (insgesamt 272 S.), aber zur Einführung und als allgemeines Nachschlagebuch für Anfänger und für interessierte Laien empfohlen werden kann. Auch die Allgemeine Religions- und die Kirchengeschichte (S. 82—93) und deren Einzelperioden (vgl. z. B. S. 159—172 Mittelalter, S. 173—191 Reformation und Gegenreformation) haben genügende Berücksichtigung gefunden. — Eine auch dem Fachhistoriker wertvolle systematische Zusammenstellung „Biographischer Nachschlagewerke", und zwar auch mit nur wenig Ausnahmen nur auf Deutschland bezüglicher, hat Rudolf Dimpfel der Öffentlichkeit vorgelegt (Leipzig, Wilhelm Heims, 1922. 128 S.). Er tat es in dem Bewußtsein, daß nur so durch Kritik und Ergänzung seitens der Interessierten die ihm noch fehlende Vollständigkeit ermöglicht werden würde. Neben den allgemeinen biographischen Sammlungen und den Adels- und Wappenbüchern stehen die Nachschlagewerke über einzelne Stände und an Zahl alles andere überwiegend die örtlichen und territorialen Nachschlagewerke. In dem Teil über die Theologen fehlt merkwürdigerweise nicht nur Herzog-Hauck und die RGG., sondern auch z. B. der Theologische Jahresbericht und Schneiders

Kirchliches Jahrbuch mit je ihrer alljährlichen Totenschau und Hettlers auch biographischer Theologischer Literaturkalender über die z. Z. lebenden schriftstellernden Theologen. Der für den Historiker wertvollste Teil der Bibliographie ist ohne Frage der lokale (S. 34—128), in dem auch viel speziell kirchlich-biographisches Material steckt. Dieser Teil berührt sich vielfach mit dem von Georg Arndt in der Vierteljahrsschrift für Wappen-, Siegel- und Familienkunde des Vereins „Herold", Berlin, 1920—1921, vorgelegten Beitrag zu einer Bibliographie der Presbyterologien (Predigergeschichten), bald diesen ergänzend, bald von ihm ergänzt. Bezüglich des Auslandes erstreben beide keine Vollständigkeit. Zscharnack.

Nathanael Bonwetsch, Kirchengeschichte Rußlands (im Abriß) In: Wissenschaft und Bildung, Nr. 190. Quelle u. Meyer, Leipzig, 1923. 89 S. In fünf Hauptabschnitte gliedert d. V. seinen Stoff: 1. Gründung der russischen Kirche. 2. Die Zeit der Kiewer Teilfürsten. 3. Die Zeit des mongolischen Joches bis zur Hundertkapitelsynode. 4. Die Zeit des Patriarchats. 5. Seit den Reformen Peters des Großen. Die politische Geschichte wird jedesmal nur kurz gestreift, dafür die ausgesprochen kirchlichen Momente, wie Mönchtum, Sektenwesen, theologische Wissenschaft, inneres Leben, kirchliche Literatur deutlich herausgearbeitet. Besonders eindrucksvoll schildert d. V. die Entstehung des für die russischen Verhältnisse bezeichnenden Raskol. Über die neueste Gestaltung der Dinge möchte man allerdings gerne etwas mehr erfahren. Als Einführung in das Verständnis dieser leistet aber die Schrift dennoch gute Dienste. Auch hätte d. V. den römischen Katholizismus und den Protestantismus in einer Kirchengeschichte Rußlands nicht außer acht lassen sollen, zumal sich dort für das abendländische Christentum allem Anschein nach infolge der schweren Krise der ehemaligen griechisch-orthodoxen Staatskirche neue Möglichkeiten ergeben. Trotzdem begrüßen wir die Schrift mit warmem Dank für den reichen Inhalt, den sie bietet. — Ein Einzelthema aus dem eben berührten Ganzen behandelt Konrad Lübeck, Die Christianisierung Rußlands (in „Abhandlungen aus Missionskunde und Missionsgeschichte". 32. Heft. Xaveriusverlagsbuchhandlung A.-G. Aachen, 1922. 118 S.). Seinen geschichtlichen Überblick über die Christianisierung Rußlands ordnet L. nach den dort jeweils herrschenden kirchlichen Machthabern: Metropoliten (988—1588), Patriarchat (1585—1700), Synod (1721—1917). Man erhält aus der Darstellung, in der kein wesentlicher Zug fehlt, ein geschlossenes Bild von dem Werdegang des Christentums in Rußland, die asiatischen Besitzungen miteingeschlossen. „Das Werk der Christianisierung Rußlands ist bis auf den heutigen Tag noch nicht beendet. Fast eine dreiviertel Million Heiden gibt es noch in Rußland und Sibirien, ganz zu schweigen von den Millionen von Juden und Mohammedanern, die diese Länder bevölkern." Dafür macht d. V. die orthodoxe Staatskirche, die einzige zur Mission berechtigte kirchliche Macht im alten Rußland, infolge dem bei ihr herrschenden gänzlichen Mangel an System und Ausdauer verantwortlich. Anderseits erhofft er daraus für Rußland eine aussichtsreiche römisch-katholische Missionsarbeit in der nächsten Zukunft, wofür die Verhandlungen zwischen der Kurie und der Sowjetregierung die Voraussetzungen zu schaffen scheinen. L.s Schrift möchte die Aufmerksamkeit der deutschen Katholiken darauf lenken. Karl Völker, Wien.

Kirchliches Altertum

Eberhard Nestle, Einführung ins Griechische Neue Testament. Vierte Auflage, völlig umgearbeitet von Ernst von Dobschütz. Mit 20 Handschriftentafeln. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1923. 12* und 160 S. — N.s Werk, das seinerzeit das erste für einen weiteren Kreis von Interessenten bestimmte Handbuch der neutestamentlichen Textkritik in deutscher Sprache war, ist unter v. D.s Hand ein neues Buch geworden. Man tritt dem heimgegangenen Verfasser der älteren Auflagen, dessen Verdienste um den Gegenstand keiner Anerkennung bedürfen, nicht zu nahe, wenn man an seiner „Einführung" eine gelehrte Überladung mit Einzelheiten, die z. T. recht weit ablagen, und einen empfindlichen Mangel an Übersichtlichkeit beklagt, die gerade solchen oft hinderlich sein mußten, die Einführung suchten. v. D. hat aus der schon durch die Zeitverhältnisse gegebenen Not, sich kürzer zu fassen, im besten Sinne des Wortes eine Tugend gemacht. Sachgemäß wird geschieden zwischen der Textgeschichte und der Textkritik und bei letzterer zwischen den Materialien und der Methode. Die Ausführung dieser Kapitel in fortlaufend numerierten Paragraphen ist straff disponiert und knapp und klar formuliert, die Variantenbeispiele sind meist glücklich gewählt und signifikant, das Ganze eine treffliche pädagogische Leistung Hocherfreulich ist, daß trotz der Not der Zeit die Handschriftentafeln von 12 auf 20 vermehrt sind. — Die akustischen Fehler sind m. E. bedeutsamer, als es bei v. D. erscheint; gerade weil uns Heutigen infolge anderer Gewöhnung nicht bewußt ist, welche Rolle im literarischen Betrieb des Altertums das Diktat spielte, muß um so energischer daran erinnert werden. Ich wünschte deshalb neben den Angaben über die Entwicklung der Buchstaben auch einige über das System der Laute, ihre natürliche Verwandtschaft und ihre Abwandlungen. An einzelnen Versehen oder Lücken fiel mir zufällig auf (im wesentlichen ist Zusammenstellung und Druck überaus sorgfältig): S. 11* der Nachtrag zu S. 11 gehört zu S. 14; ebenda lies S. 52 Z. 20 statt S. 52 Z. 2 und S. 64 statt 60. S. 18 ist einzutragen: von Soden bei Hosius-Krüger, Gesch. der röm. Lit., [3]1922, S. 442—454. S. 25 ist an Stelle E. Hautsch, de quattuor evangeliorum codicibus Origenianis, 1907, zu setzen: E. H., Die Evangelienzitate des Origenes, 1909 (die Diss. von 1907 ist nur Teildruck; vgl. dazu ThLz. 1910, S. 100—102). S. 73 ist die Handausgabe des Textes von B. Weiß bei der Preuß. Hauptbibelges. zu Berlin, 1912, zu nennen. S. 78 sollte auf die Papyri Graecae Berolinenses von Schubart (Lietzmanns Tabulae II), 1911, verwiesen sein. S. 104: x^{a} (Bodl. 3418) ist Vulgata und erscheint auch S. 107 nochmals unter den Vulgatahss. S. 105 Z. 2 lies t^{1} statt f^{1}. S. 105 fehlen die Collectanea biblica latina (II 1914 ed. Vogels enthält l^{ovv}, III 1914 ed. Gasquet a^{evv}, V 1921 ed. De Bruyne r^{paul} q^{ca} S. 130 A. lies 20. 21 statt 21. 22. Die nächste Auflage wird besonders aus ausländischer Literatur noch manches nachzutragen haben; sie erscheint hoffentlich auf schreibfähigem Papier. H. v. Soden, Marburg.

Die Apostolischen Väter erklärt (Handbuch zum Neuen Testament, herausgegeben von Hans Lietzmann, Ergänzungsband). Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1923. 644 S. — Neutestamentliche Apokryphen. In Verbindung mit Fachgelehrten in deutscher Übersetzung und mit Einleitungen herausgegeben von Edgar Hennecke. Zweite, völlig umgearbeitete und vermehrte Auflage. Ebd. 1924. 668 S. — Es ist dankbarst zu begrüßen, daß in einer Zeit, in der „das Dogma vom Neuen Testament" in einem für überwun-



den gehaltenen Sinn wiederzukehren droht, zwei Werke erscheinen, die bestimmt und geeignet sind, die unlösliche Verbindung zwischen dem N. T. und der ältesten Kirchengeschichte zu sichern. Lietzmann hat seinem trefflichen Handbuch zum N. T., dessen exegetische Teile soeben in neuer Auflage erscheinen, einen Ergänzungsband folgen lassen, der die Apostolischen Väter in derselben Weise darbietet wie die Schriften des N.T.: in zusammenhängender Übersetzung und mit fortlaufendem Kommentar. Wie üblich ist mit den Apostolischen Vätern die Didache verbunden und mit Recht an ihre Spitze gestellt. Sie und die Clemensbriefe sind von dem inzwischen verstorbenen Rud. Knopf, die Ignatiusbriefe nebst dem Polykarpbrief von W. Bauer, der Barnabasbrief von H. Windisch, das Hermasbuch von M. Dibelius bearbeitet. Was sonst in Ausgaben der Apostolischen Väter zu figurieren pflegt (Papiasfragmente, Mart. Pol., Diognetbrief u. a.), ist mit Grund ausgeschieden. Kurze, aber stoffreiche Einleitungen unterrichten über Überlieferung und Literatur. W. und D. bieten auch eine zusammenhängende Besprechung der literarkritischen Fragen, D. noch eine sehr lebendige, einfühlende religiöse Charakteristik des Hermas. Die Kommentare fördern durchweg das Verständnis durch neue Gesichtspunkte oder Erwägungen und geben ohne Breiten eine Fülle von Material. Vor allem bedeutet der von Dibelius einen ganz wesentlichen Fortschritt. Des Verfassers besonderes Interesse an den Formen der Paränese und der Geschichte ihrer Tradition erschließt hier manche grundlegende Einsicht in die Komposition der Hirtenschrift; auch die Textherstellung hat D. vielfach verbessert. Hoffentlich erscheint bald ein neuer kritischer Text auf Grund umfassender Verwertung der lateinischen Übersetzung; nach Mitteilungen von D. scheinen wir ihn von C. H. Turner erwarten zu dürfen. — E. Hennecke, dem hochverdienten Herausgeber der „Neutestamentlichen Apokryphen“, der nach dem Vorgang von E. Kautzsch und seinen Mitarbeitern vor 20 Jahren diese wichtigen und anziehenden Texte in vorzüglichen Übersetzungen allen Theologen und manchen Nichttheologen zugänglich machte, ist es vergönnt, sein längst vergriffenes Werk neu aufzulegen. Von den Mitarbeitern der ersten Auflage haben außer dem Herausgeber G. Ficker, J. Geffcken, G. Krüger, A. Meyer, E. Rolffs, H. v. Schubert, A. Stülcken, H. Veil, H. Weinel ihre Beiträge neu bearbeiten können. Die der inzwischen Abberufenen — P. Drews, J. Flemming, R. Knopf, E. Preuschen, R. Raabe, G. Schimmelpfeng haben teils einige der vorher genannten, teils die neu hinzutretenden Fachgenossen H. Greßmann, Ed. v. d. Goltz, J. Kroll, H. Lietzmann, F. Pfister, H. Waitz übernommen. Zugleich ist jedoch der Umfang wesentlich vermehrt (statt früher 558 Seiten jetzt 668 und dies bei sparsamerem Satz). So bietet das Buch jetzt eine Übersicht über die gesamte außerkanonische Literatur und Tradition des Urchristentums bis zu den Apologeten hin, und der Titel „Neutestamentliche Apokryphen“ kann nur a parte potiori gelten. Leider konnten einige Texte nur auszugsweise gegeben werden, darunter auch solche, welche in der 1. Auflage ungekürzt erschienen, wie die apokryphen Apostelakten. Nicht recht verständlich ist, warum bei dem so erweiterten Rahmen die Acta Petri et Pauli, die Philippusakten u. a. nicht Aufnahme fanden, und warum die 1904 gebotene Abgarsage ausgefallen ist. Das „Handbuch“ zur 1. Auflage kann anscheinend nicht neu bearbeitet werden; so bleibt es auch neben der zweiten wertvoll, die denn auch häufig darauf verweist. Von den neu aufgenommenen Texten ist gewiß das wertvollste Stück Greßmanns formschöne Übersetzung der Oden Salomos; von der in Aussicht gestellten Rechtfertigung derselben, für die hier selbstverständlich nicht Raum war, wird man viel erwarten dürfen. Mag anderes minder bedeutsam sein, so ist es nicht weniger willkommen,

zumal es vielen in den Originalquellen unzugänglich ist: die altchristlichen Hymnen und die Sextussprüche von J. Kroll, altchristliche Gebete und liturgische Stücke von Ed. v. d. Goltz, Auszüge aus den Pseudoklementinen von H. Waitz, die Montanussprüche von G. Ficker. Recht enttäuscht ist man, aus der koptisch-äthiopischen epistula apostolorum nur ein mageres Regest zu finden; denn wie wenige verfügen über die mit umfänglichen Untersuchungen belastete Originalausgabe von C. Schmidt (vgl. diese Zeitschrift 39, N. F. II, 1921, S. 140—146). Viel Treffliches und Nützliches bringen die Einleitungen, die allgemeine des Herausgebers und die der Mitarbeiter zu den Einzelstücken, besonders etwa H. Weinels Skizze der Geschichte christlicher Prophetie und Apokalyptik (vgl. dazu noch seinen Beitrag zur Gunkelfestschrift II, S. 141—173: „Die spätere christliche Apokalyptik").

Origenes Werke, 6. und 7. Band: Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung, herausgegeben im Auftrag der Kirchenväter-Kommission der Preuß. Akademie der Wissenschaften von W. A. Baehrens. Leipzig, Hinrichs, 1920. 1921. — B. hat die Ausgabe der nur lateinisch erhaltenen Homilien des Origenes zum Hexateuch 1913 an Stelle des verstorbenen Franz Skutsch übernommen, der Vorarbeiten dazu nicht hinterlassen hatte. Vor dem Kriege konnte B. noch die zahlreichen Hss. in Deutschland, Frankreich, Italien sammeln und prüfen, deren Genealogie er in einer eingehenden, trefflichen Untersuchung darlegte, die 1916 gesondert erschien (Überlieferung und Textgeschichte der lateinisch erhaltenen Origeneshomilien zum A. T., Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchr. Lit. 42, 15; vgl. diese Zeitschr. XXXIX [N. F. II], S. 155 f.). Unter Verweis darauf durfte er sich in den Einleitungen zu den Textbänden auf eine übersichtliche Gruppierung und kurze Charakteristik der bei der Texther-stellung benutzten Hss. beschränken. Aus der Geschichte der Überlieferung ergibt sich die Notwendigkeit einer eklektischen Kritik, die B., soweit ich nach Proben urteilen kann, besonnen und glücklich durchführt. Da alle Hss. auf einen Archetypus zurückgehen, konnte der Apparat trotz ihrer großen Zahl knapp gehalten werden. Griechische Fragmente bieten nur sehr wenige Paralleltexte, und auch die indirekte Überlieferung des Abendlandes trägt keine selbständigen Lesungen bei. Überaus dankenswert ist es, daß B. durch Beigabe von Inhaltsparallelen im Apparat sowohl aus anderen Schriften des Origenes wie aus Philon, Procopius, Ambrosius u. a. Material zur Geschichte der Exegese und zur Erkenntnis der Stellung des Origenes in dieser bereit gestellt hat. Hoffentlich kann auch ein dritter Band, für welchen B. den Apparat bereits ausgearbeitet hat, und der die lateinischen Homilien zu Reg, Jes, Jer, Ez, Cant enthalten soll, nach eingetretener Besserung der Verhältnisse nunmehr bald zum Druck gelangen. H. v. Soden, Marburg.

Hugo Ball, Byzantinisches Christentum. Drei Heiligenleben. München und Leipzig, Duncker & Humblot, 1923. 291 S. — Um in das Verständnis des geschmackvoll ausgestatteten Buches überhaupt eindringen zu können, empfiehlt es sich, bei der Lektüre mit S. 210 ff. zu beginnen, von wo an eine recht lesbare Inhaltsangabe der sakramentalen und liturgischen Schriften des sog. Dionysius Areopagita (Ende des 5. Jhd.s, Syrien) gegeben ist. Denn von den drei Hauptabschnitten des Buches: Joannes Klimax (l. Klimakus!), Dionysius Areopagita, Symeon der Stylit ist der mittlere der bei weitem ausführlichste und enthält auch Ausführungen über das in den beiden anderen, namentlich in dem letzten, mit überschwenglichem Pathos modernster, ich möchte sagen ex-

pressionistischer, Redekunst behandelte Mönchtum Was im mittleren Abschnitt vorhergeht, ist dermaßen mit hypothetischen Schilderungen der vorausgehenden christlichen oder nebenchristlichen Gedankenwelt durchsetzt, daß es auch dem theologischen Leser schwer fällt, sich durch das Gedankengestrüpp hindurchzufinden. Es ist dem Verfasser vor allem daran gelegen, den „Schöpfer der byzantinischen Kultusmystik" von dem Befunde der neueren Forschung (S. 82) zu entlasten, daß er von Haus aus Neuplatoniker war. Der Umstand, daß dieser seinen Ausführungen christlichen Inhalt gab (S. 117 f. 190), ist aber doch kein Gegengrund, und die Konstruktion, durch die seine Gedankengänge auf dem Umwege über die Gnosis auf die Katechetenschule zu Alexandria zurückgeführt werden (S. 66. 163 ff.), ist ernstlich in Frage zu stellen. Was die spezifisch christliche Gnosis an Apparat mit sich führt (transzendente Spekulation, Magie, Mysterienreligion), teilt sie zwar, wie mit anderen hellenistischen Geistesströmungen, auch mit dem Neuplatonismus; aber ihr charakteristischer Unterschied von diesem, der pessimistische im überspannten Dualismus wurzelnde Grundzug, kommt im Zusammenhange nicht so zur Geltung, daß die an jene Nebenzüge geknüpften Folgerungen ausgeschlossen blieben. Ähnliche Unklarheiten begegnen in der Darstellung des „gnostischen" Mönchtums, dessen Einordnung zwischen die Hierarchie des Areopagiten ja von erheblichem Interesse ist, während seine Bezeichnung als pneumatischen zu recht besteht. Hier klafft zwischen der Beurteilung des Mönchtums und der superlativen des ersten und letzten Buchabschnitts doch ein Widerspruch, der sich nur vereinigen läßt mit der Hochschätzung des Ekstatischen auf beiden Seiten. „Die Heiligen gehören zum Sprachschatze Gottes" (S. 252). Aber die langweilig nivellierende Anwendung des Ausdrucks „Heilige" erstreckt sich in diesem Buche auf alle, die sich je mit Kirchenschriftstellerei befaßt haben (mit Einschluß z. B. des Epiphanius). Gleichviel ob krankhafte und rückständige — auch sportmäßige (S. 263) — Erscheinungen bei den Mönchsheiligen vorliegen oder nicht, sie werden alle auf das Niveau der göttlichen Sprache gehoben; „ihr Stammeln die Wunder". So vereint sich denn mit modernster Vorliebe für Mystik und Gnosticismus (der nur veredelt werden zu sollen scheint S. 141) bei dem Verf., während er allgemeine Gebrechen der Gegenwart mit berechtigtem Nachdruck kennzeichnet, auch die Begeisterung für das Mittelalter wie für Rückkehr in den Schoß der Kirche (S. 253), formell ferner (im Anschluß an die Spezialuntersuchung über Ps.-Dionysius von H. Koch) die Abneigung gegen die vergleichende und historisierende Methode als „eine flache und unproduktive" gegenüber der „Wesenserfassung" (S. 197 A. 7). Freilich hat er sich (als Laienforscher) im ganzen tüchtig um die Kenntnis älterer und neuerer Bücher zu seinem Gegenstand bemüht, die neueste Forschung aber nicht so ausgeschöpft, wie es bei den Ansprüchen, mit denen er auftritt, zu erwarten gewesen wäre. Es fehlt z. B. Boussets „Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom", 1915 (wäre gerade für die behauptete Herleitung wichtig), ferner eine Berücksichtigung der jüngsten Entdeckungen über den Manichäismus (Novatian ist ihm Begründer einer manichäischen Mönchssekte! S. 228 A. 54), ebenso die Bekanntschaft mit neueren Ausgaben (seit 1850) der „gnostischen (!) ‚Philosophumena'" (S. 136 A. 9) — Hippolyts elenchos! Auch sprachliche Ungenauigkeiten wirken gelegentlich störend (Sybille S. 254 vgl. 164 A. 11, Galienus S. 87, Termina S. 117, Lithurgie S. 166, die Vielfalt S. 116, Kodexe und Papyrusse S. 21; Karpokraten, Basiliden, Naasener), ebenso die wiederholte Verwendung von „Paraklet" als Eigenname (ohne Artikel). Sachlich wird man als Hauptmangel des Buches ungenügende Vorstellung vom echt Urchristlichen als Gemeinschaftsreligion be-

zeichnen können, wohingegen die wiederholt angestellte Erwägung über die apostolische Verfasserschaft des Areopagiten wenig besagt. Dessen Konzeptionen, so grandios sie in Nachfolge des Neuplatonismus entworfen wurden, entbehren doch, nach rückwärts betrachtet und von allgemeiner gehaltenen biblischen Andeutungen abgesehen, im übrigen einer wirklichen Tradition. E. Hennecke, Betheln (Hann.).

Mittelalter

Im Einklang mit einer von R. Garbe in seiner gründlichen methodischen Untersuchung über „Indien und das Christentum" (1914; vgl. ZKG. 1920, S. 166ff.), S. 86 ausgesprochenen Anregung behandelt Hnr. Günter, der vorzügliche Kenner der christlichen Legendenliteratur, gewissermaßen als Abschluß seiner bisherigen Arbeiten („Legenden-Studien", 1906; „Die christliche Legende des Abendlandes", 1910), nunmehr die Frage: „Buddha in der abendländischen Legende?", Leipzig, H. Haessel, 1922, XII und 306 S. Als buddhistische Quelle kommt vornehmlich die umfassende Sammlung der 547 Jātakas, d. h. Vorgeburtsgeschichten, in der Pālisprache (deutsch übersetzt von Dutoit in 7 Bänden, 1908—1921) inbetracht, in denen Erlebnisse des Bodhisattva, des nachmaligen Buddha, geschildert werden; das Älteste daran sind die wundervoll weichen Rhythmen, an die sich die umrahmende Prosaerzählung angeschlossen hat, während die Stoffe selbst ihrem Kerne nach vorbuddhistisch, altindisch sind; sie liefen schon innerhalb des Buddhismus in verschiedenen Versionen um, wie die Abwandlungen der chinesischen Überlieferung beweisen. Sind sie nun auch in das Christentum übergegangen? — Die Antwort darauf fällt wesentlich negativ aus, mehr als H. Haas durchschnittlich lieb ist, der das Buch in der Zeitschr. f. Missionskunde u. Religionswissenschaft 1923, H. 7—8, einer Besprechung unterzogen und nun in Auseinandersetzung mit Günter ein Buch mit gleichem Titel veröffentlicht hat (Hinrichs, 1923); H. hatte schon 1922 eine „Bibliographie zur Frage nach den Wechselbeziehungen zwischen Buddhismus und Christentum" sowie eine Untersuchung über „Das Scherflein der Witwe und seine Entsprechung im Tripitaka" herausgegeben. Bei einer anderen sprechenden Übereinstimmung, in der Erzählung vom Wandeln (des Petrus) auf dem Wasser, entscheidet sich Günter S. 218 f. für die Priorität des Evangelium-Berichts und findet selbst in den verschiedentlichen Berührungen mit den Apokryphen des NT.s S. 74ff. weniger buddhistische und indische Spuren, als mehrseitig angenommen wurde[1]. „Von Entlehnungen kann erst gesprochen werden, wo ein ausgeprägtes Motiv zugleich die annähernd gleichartige Fassung behielt" (S. 131). Das trifft nach ihm auf die Legende von Barlaam und Joasaph zu („gemeinsamer Asketentypus" S. 278), die freilich schon in vorchristlicher Form nach dem Westen gewandert ist (S. 100, vgl. 31ff.), außerdem auf den „Gang zum Eisenhammer", der im späteren Mittelalter in die Legende der hl. Elisabeth von Portugal übergegangen ist (S. 115f.). Eigentlich literarische Übertragungen sind kaum nachweisbar, abgesehen von der Übersetzung eines brahmanischen Erzählungsstoffes ins Persische und schließlich ins Lateinische, die aber einflußlos blieb (S. 101 f.), und etwa dem Uräsop (?) im 6. Jhd. v. Chr. (S. 45) sowie dem Physiologus (S. 105, vgl. 65ff.). Damit eröffnet sich das weite Gebiet der Schwänke, Tierfabeln und Novellen, das ohne das Arabische (Islam) als Mittelstufe nicht vollständig behandelt werden kann. In den literarischen Sammlungen vom Beginn des 12. Jhd.s an (Petrus Alfonsi

---

1) Die „Gnostiker" der apokryphen Apostelgeschichten, selbst der späteren (S. 138, nach Lipsius), sollten nun aber verschwinden!

S. 105) macht sich die Kenntnis östlicher Motive, d. h. auch indische Anleihe, in steigendem Maße, zugleich mit den Kreuzzügen, vernehmbar. Diese Sammlungen, in denen weltliche Stoffe mit geistlichen untermischt sind, laufen über das bekannte Werk der Gesta Romanorum (herausg. von Grässe 1842; neuerdings von dem Dichter Hermann Hesse im Inselverlag, mit unstatthafter Verkürzung) bis in die Druckwerke des 16. Jhd.s fort (— „Deutsche Volksbücher"). Aber es darf mit Recht die Frage gestellt werden, ob nicht schon vorher auf unkontrollierbaren Wegen — und es handelt sich ja um „Wandermotive" — derartige Stoffe von Indien her, auch ohne die Vermittlung des Arabischen, gelegentlich zur Kenntnis des Abendlandes gelangt sind (für die Anekdote vom „Blinden und Lahmen" S. 114 erwiesen durch K. Holl in der Festschrift für Ad. Schlatter, 1922, S. 87 ff.). An den geistlichen Stoffen mehren sich die Berührungen in dem Maße, als die Lebensideale des Christentums im Laufe seiner Entwicklung mit denen des Buddhismus (S. 182 f.) stärker zusammentrafen, ohne daß deshalb Entlehnung von daher angenommen zu werden braucht. Es handelt sich um Verwandtschaft der Heiligentheorie (Typus) auf dem Boden der gemeinsamen Psyche (S. 182 ff.), auch beim Vorhandensein entgegengesetzter Züge (Erzeugung der Ekstase S. 204). Andere Berührungen oder Parallelen „erklären sich aus dem realen Leben, wie die überraschenden Ähnlichkeiten im Kult und in der Organisation der buddhistischen und christlichen Gemeinschaft" *(S. 233)*; diese Feststellung bedeutet einen Fortschritt über Garbe hinaus. *Ein umfänglicher* Teil des reichen Parallelmaterials wird durch Rückgang auf ursprüngliche Familiengrundlage der Völker als arisches Gemeingut erklärt („Urerzählung" S. 133 ff.), darunter schon Herakles-Indra, die Sirenen der Odyssee, das Märchen vom Zauberschlaf, und von christlichen Legenden Eustachius (s. ZKG. N. F. 5, 1923, S. 438, über die Studie von Delehaye, auf die auch Pl. Peeters Analecta Boll. 41, 1923, S. 172 ff., in seiner Anzeige von Günter besonders hinweist) und Christophorus. — Die Urteile und Entscheidungen werden in den Einzelheiten auch fernerhin auseinandergehen, aber es ist von Wichtigkeit, daß hier eine wirklich umfassende Gruppierung mit treffenden Streiflichtern geboten wird. Zwar erschwert sich die Lektüre für den, der die unermeßliche Literatur nur zu einem geringen Teile kennt oder beisammen hat, dadurch, daß, wie schon in den früheren Schriften G.s, auch über entlegenen christlichen Legendenstoff nicht eigentlich referiert wird; aber wer diesen mit den anderen Stoffen an der Hand der neueren und neuesten Forschungen vergleichen will, findet hier einen zuverlässigen Wegweiser, und die Beigabe des Registers, vor allem im Artikel „Motive", erleichtert den Gebrauch. E. Hennecke, Betheln (Hann.).

Der Münchener Antiquar Norbert Rosenthal hat jüngst einen interessanten Fund gemacht. Als Einband einer Musikhandschrift von etwa 1580 diente ein beschriebenes Pergamentblatt, das bis jetzt ganz unbeachtet geblieben war. Nach sorgfältiger Ablösung der auf beiden Seiten beschriebenen Handschrift in Folioformat konnte folgendes bestimmt werden: Alter: spät Karolingisch; Inhalt: Rabanus Maurus Expositio in Leviticum, Cap. VII und Cap. XIII, ersteres handelt über das Opfer, letzteres über den Aussatz. Die Handschrift dürfte aus dem Kloster Fulda stammen. Sie ist in paläographischer Hinsicht außerordentlich wichtig.

Heinrich Frick, Ghazalis Selbstbiographie, ein Vergleich mit Augustins Konfessionen (Veröffentlichungen des Forschungsinstitutes für vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig, Nr. 3). Leipzig, J. C. Hinrichs, 1919. 84 S. — F.s treffliche Arbeit wird für Historiker der christ-

lichen Kirche in erster Linie eine Einführung in die religiöse Entwicklung des Islam sein, in der Ghazali als „Erneuerer des Glaubens“ gefeiert wird. Der Vergleich mit Augustin, der oft gezogen worden ist, wird hier einmal durch- und damit zugleich in seine Schranken zurückgeführt. Beide Männer haben die Religion, die ihnen vererbt war, im Durchgang durch die Skepsis zu persönlichem Besitz erworben, beiden hat der Neuplatonismus zur Vereinigung von Glauben und Wissen, Autorität und Wahrheit, geholfen, und beide haben darüber in Schriften Rechenschaft gegeben, die Konfession und Apologie reizvoll verbinden. Eine literarische Abhängigkeit Gh.s († nach 1100) von A. kommt nicht in Frage, und so laden die auffallenden Übereinstimmungen sowohl in „der Kurve der Gesamtentwicklung“ wie in der Darstellung „der entscheidenden Wendung“ zu einer Vergleichung ein, bei der gewisse Strukturgesetze des religiösen Lebens und Gemeinsamkeiten geschichtlicher Grundlagen, ebenso aber die Unterschiede der Persönlichkeiten und der Welten, in denen sie leben, hervortreten. F. führt die Untersuchung feinsinnig und gründlich. Das Schwergewicht fällt mit Recht auf die Erfassung und Zeichnung des weniger bekannten islamischen Lehrers und seines „Befreiers vom Irrtum“, wie er seine Schrift betitelt hat. Sein Bild gewinnt von dem besser erforschten Augustinus her schärfere Züge und seine Entwicklung manches neue Licht. Aber obwohl so Augustin nur als Folie und nicht um seiner selbst willen dargestellt wird, kommt seine überragende Persönlichkeit, sein größerer Reichtum eindrucksvoll zur Wirkung; er läßt als Stufe hinter sich, was Gh. als erreichtes Ziel begrüßt. Einzelheiten lassen sich in Kürze nicht erörtern. Ich würde die rational-apologetische Einstellung Augustins nicht so zurücktreten lassen; er unterscheidet sich hier von Gh. nicht so, daß dieser sie hat und er nicht, sondern so, daß sie bei jenem die Hauptsache, bei ihm nur eine seiner vielen Seiten und dazu in der Virtuosität seines alles Logische ins Psychologische erwärmenden Stiles verhüllt ist. Anderseits ist A.s Durchgang durch den Manichäismus mit Gh.s Ablehnung der Ta'limijja kaum noch vergleichbar, weil es sich bei letzterem um ein Stück eigener, folgenreicher Entwicklung gar nicht handelt. Zwischen Intuition und Ekstase sollten wir m. M. n. grundsätzlich scheiden (S. 25, 44 ff.); A. ist nicht Ekstatiker, und Gh. ist es ja im Grunde auch nicht, obwohl er die Technik der Gottesschau geschätzt und geübt hat, die A. ablehnt. Zur Verdeutlichung und Erklärung „der tiefsten Unterschiede zwischen beiden Büchern“ und ihren Verfassern wäre m. E. der Katholizismus, d. h. die Kirchlichkeit A.s noch heranzuziehen, welche seinem religiösen Subjektivismus ein bei Gh. mindestens nicht in gleich wirksamer Stärke zu erkennendes Gegengewicht hält.

H. v. Soden, Marburg.

L. Bertalot, Zum Text von Dantes Brief an die italienischen Kardinäle. (Giornale Dantesco Anno 27 quaderno 1, 1924, p. 38—40.) — Dankenswert ist, daß der bekannte Danteforscher B. als Vorläufer einer neuen Ausgabe von Dantes Briefen Emendationen zu elf Stellen des so sehr entstellten Briefes aus der Zeit der Sedisvakanz 1314—1316 gegeben hat. Innere und äußere Wahrscheinlichkeit hat es insbesondere, wenn B. — mit Aufnahme eines von mir 1890 in H. Z. 65, 339 gemachten Vorschlags — von Dante dem Kardinal Stefaneschi vorwerfen läßt, er habe die Winkelresidenz Avignon der Stadt Rom vorziehen können — Scipionum patriae potuisti hunc angulum — statt hunc animum — praeferre.

P. Bruno Katterbach O. Fr. M., Der zweite literarische Kampf auf dem Konstanzer Konzil im Januar und Februar 1415. Fulda,

Aktiendruckerei. 94 S. 1919. — Eine Übersicht über mehr als 50 Schriftstücke aus den bewegten ersten beiden Monaten des Jahres 1415 wird uns nach dem Vorgang von Alb. Lenné, Der erste literar. Kampf auf dem Konstanzer Konzil im November—Dezember 1414 (Freib. Diss. 1913) von K. aus gedr. und aus hsl. Material, das ihm Finke gewährte, hier geboten. In den etwa 20 nichtanonymen Anträgen und Streitschriften begegnen uns Ailli, Dietrich von Niem, Fillastre. Das Ganze gut gegliedert, in verdienstlichen Inhaltsangaben verlaufend, ist ein willkommener Beitrag zur Geschichte des Konstanzer Konzils und seiner führenden Männer.

Rich. Scholz, Merseburger Archivalien des 15. und 16. Jhds. in Bucheinbänden der Leipziger Universitätsbibliothek aufgefunden. (Thüring.-Sächs. Zeitschrift 1924, S. 90—103.) — Sch. stellt dem Verzeichnis der noch lesbaren Reste von Schriftstücken, die aus drei Büchereinbänden des 16. bzw. 17. Jhds. der Leipziger Universitätsbibliothek losgelöst worden waren, eine schätzbare Übersicht voran. Das chronologische Verzeichnis der lesbaren Stücke, die sich zumeist auf die kirchlichen Verhältnisse in den Pfarrdörfern der Merseburger Diözese in der Reformationszeit beziehen, zählt 143 Nummern, nicht genau datierbar sind nahezu 50 Stück. Die Wirtschaftsgeschichte und die ganze Lage des der Bursfelder Kongregation angehörenden Merseburger Petersklosters in der letzten Zeit vor der Reformation erhalten Quellenzuwachs. Von paläographischem Interesse sind die zehn Blätter einer Bibelhandschrift in Folio in schöner Schrift des 11. Jhds., zum Teil mit dem Namen des Bischofs Werner (1063—95). Wenck, Marburg.

Julius Krieg, Die Landkapitel im Bistum Würzburg von der zweiten Hälfte des 14. bis zur zweiten Hälfte des 16. Jhds. (= Kirchenrechtl. Abhandl., hrsg. von Ulr. Stutz. H. 99). Stuttgart, Ferd. Enke. XII, 228 S. — Die Arbeit ist die Fortsetzung früherer Studien Kriegs über das Würzburger Archidiakonat (ebenfalls in den „Kirchenrechtl. Abhandl.") und über die Anfänge der Würzburger Landkapitel (in den Vereinsschriften der Görresgesellschaft) und fußt hauptsächlich auf den im Ordinariatsarchiv fast vollzählig enthaltenen Landkapitelstatuten, die anhangsweise, soweit sie nicht schon gedruckt waren, veröffentlicht werden. Am interessantesten ist der erste Abschnitt „Die äußere Geschichte des Instituts der Landkapitel". Er schildert uns die Ausbildung derselben auf Kosten der absterbenden Archidiakonate, die schweren Krisen durch die Reformation und die Wiederherstellung durch Julius Echter, zeigt uns also dessen Reformtätigkeit von einer neuen Seite. Hieran schließen sich Ausführungen über die Rechtsverhältnisse, Geschäftsordnung und Finanzwirtschaft. G. Wolf, Freiburg i. B.

Reformation und Gegenreformation

August Amrhein, Reformationsgeschichtliche Mitteilungen aus dem Bistum Würzburg 1517—1573 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Bd. 41—42). VIII, 188 S. Münster, Aschendorff, 1923. A. gibt Quellenauszüge aus den Protokoll- oder Rezeßbüchern des Würzburger Domkapitels, die über dessen Stellung zu den Ablaßfragen wie zu den Tridentinischen Dekreten, über die Domprediger der Zeit, einzelne Domherren und Pfarreien u. dgl. mehr manches Wertvolle enthalten. Abgesehen von anderen Einzelheiten (vgl. O. Clemen, ThLz. 1924, S 62) fordert aber besonders der erste Abschnitt starken Widerspruch heraus. Hier hat (a. a. O. S. 1—4) A. nachzuweisen versucht, daß der

von 1512 bis 1525 dort als Weihbischof angestellte Dr. theol. Joh. Pettendorfer keineswegs zum Luthertum übergegangen sei, da man „im Domkapitel von seiner Apostasie nichts gewußt habe". Indem er die von Th. Kolde und K. Schornbaum gebrachten Nachweise über seine Verheiratung (1527) und Anstellung als evangelischer Prediger in Nürnberg ebenso beiseite läßt wie meine Ausführungen in dieser Ztschr.[1] über seine mit dem bischöflichen Erlaß vom 23. Januar 1521 beginnenden Reformbestrebungen, sucht er die unbequeme Eintragung in den Akten der Universität Ingolstadt damit zu beseitigen, daß er sie auf eine durch den Verkehr Pettenkofers mit dem bald darauf abgefallenen Domprediger Paul Speratus veranlaßte Vermutung zurückführt. Aber diese „Annales Ingolstadienses" (1580) sind von dem dortigen Professor Valentin Rotmar den ersten Quellen entnommen worden und berichten zu dem Rektorat des damaligen Baccalaureus formatus der Theologie und Pfarrers Pettendorfer (p. 75) über dessen weiteren Lebenslauf völlig zutreffend. Nur wird sein mit dem Jahre 1525 richtig datierter Abfall tendenziös mit seiner erst später erfolgten Heirat begründet. Die theologische Fakultät aber hatte in ihrem Hörsaal das umgestürzte Wappen seiner Familie angebracht und in zwei Distichen darunter den abtrünnigen „Bischof" verwünscht; auf eine bloße Vermutung hin würden sie einem ehemaligen angesehenen Mitgliede ihres Kreises diese Schmach nicht angetan haben. P. Ignaz Gropp[2], auf den sich Amrhein beruft, erklärt, daß er kein Zeugnis für das Todesjahr dieses Weihbischofs habe finden können, und folgert nur aus der Tatsache, daß 1528 sein Bamberger Amtsgenosse in Würzburg fungierte, daß er im Vorjahre verstorben sein müsse. Die Stiftungen an das Kloster St. Stephan und an die Domkirche, die Gropp ohne nähere urkundliche Verweisungen anführt, sind nicht ohne weiteres auf den Weihbischof Johannes Pettendorfer zu beziehen, dessen Familiennamen Gropp überhaupt nicht kennt. Aber wie aus der sorgfältigen Arbeit von R. Reininger[3] hervorgeht, hatte sich Bischof Konrad III. schon 1525 nach einem neuen Generalvikar in pontificalibus umgesehen und den bisher in Erfurt tätigen Paul Huthen gewonnen, der 1528 starb. Auf diesen folgte alsbald ein gelehrter Karmelit, den sich der Bischof bei der Kurie erbat, „weil er sich der Lutheraner wegen nicht mit den geistlichen Amtshandlungen befassen könne"[4]. Nun aber will Amrhein wissen, daß der Weihbischof Joh. Pettendorfer etwa 1527 in der Domkirche mit allen Ehren vor dem Altar der beiden Apostelfürsten begraben worden sei. Der 1528 von seinem Erzbischof gestürzte, eingekerkerte und verbannte Domdechant von Mainz, Lorenz Truchseß von Pommersfelden, bestellte nämlich, als er 1530 endgültig auf diese hohe Würde hatte verzichten müssen[5], i. J. 1531 bei dem Würzburger Domkapitel, dem er selbst angehörte, seine Grabstätte. Gegen die Stiftung eines „köstlichen vergoldeten Kruges" wurde ihm jene bevorzugte Stelle angewiesen neben einem Domherrn Bernhard von Guttenberg und einem „episcopus Nicopolitanus". Der

1) N. F. II, S. 36—41. III, S. 150 f. Zu der II, S. 38 f. erwähnten „Heckenreiterei" der Würzburger Domherren und adligen Beamten vgl. noch den Vorgang von 1513 bei H. Ulmann, Kaiser Maximilian I, 1891; II, S. 594 f. Über ihr zuchtloses Gebaren noch i. J. 1556 vgl. Amrhein, S. 42 ff.

2) Collectio novissima scriptorum et rerum Wirceburgensium. 1741. I, p. 278.

3) Die Weihbischöfe von Würzburg (Archiv des hist. Vereins von Unterfranken. XVIII, 1865), S. 103 f. Reininger läßt auch die Ingolstädter Nachricht über P. gelten.

4) Eubel, Hierarchia catholica III, S. 119. 210.

5) Vgl. meine Arbeiten über die „Kaiserwahl" und „Huttens Vagantenzeit".

Grabstein des 1543 verstorbenen Lorenz Truchseß ist erhalten, die der beiden anderen nicht. Nun bemerkt Amrhein ganz richtig, daß zwei Weihbischöfe, die gegen Ende des 15. Jahrhunderts diesen Titel führten, in ihrer Ordenskirche begraben liegen, übersieht aber, daß Reininger aus dem Ende des 15. Jahrhunderts noch zwei Träger dieses Titels anführt[1], einen Walther und einen Johannes, die beide in Betracht kommen, da das Protokoll des Domkapitels nur von einem „Bischof von Nicopolis" spricht. Auch die von Gropp erwähnten Stiftungen dürften sich also auf frühere Weihbischöfe beziehen. Joh. Pettendorfer aber ist keineswegs „an den Folgen der im Bauernkriege erlebten Aufregung" noch 1525 gestorben, sondern hat sich, da er den Aufrührern nicht ganz fern, den Lutheranern aber sehr nahestand, noch beizeiten in Sicherheit gebracht. Die „Ehrenrettung des der Apostasie beschuldigten Weihbischofs" ist jedenfalls nicht gelungen.

Kalkoff, Breslau.

Konrad Häbler, Deutsche Bibliophilen des 16. Jahrhunderts. Die Fürsten von Anhalt, ihre Bücher und ihre Büchereinbände. Mit 35 Tafeln, davon 3 farbig. Leipzig, Hiersemann, 1923. — Die eine besondere Abteilung der Landesbibliothek zu Dessau bildende „Fürst-Georgs-Bibliothek" trägt diesen Namen nicht ganz mit Recht, da sich in ihr neben den von Fürst Georg dem Gottseligen erworbenen Büchern nicht nur solche befinden, die älteren fürstlichen Verwandten von ihm (Fürst Magnus, † 1524 als Dompropst in Magdeburg, Fürst Adolf, † 1526 als Bischof von Merseburg, Fürstin Margarethe, † 1530) gehört haben, die ja aber im Laufe der Zeit durch Erbgang oder Schenkung in seinen Besitz übergegangen sein können, sondern auch solche, die seinen Brüdern Johann und Joachim und deren Gattinnen und Kindern usw. gehört haben und nie sein Eigentum gewesen sein können Die Sammlung bildet trotzdem ein geschlossenes Ganzes; es befindet sich in ihr fast kein einziges nach 1600 erschienenes Buch. Ein besonderes Interesse gewinnt sie dadurch, daß Fürst Georg, bis zu einem gewissen Grade auch seine beiden Brüder, in einem stark ausgeprägten persönlichen Verhältnis zu ihren Büchern gestanden haben, das einmal darin zum Ausdruck kommt, daß sie in sehr zahlreichen Fällen durch eigenhändige Einträge uns von sich und ihren Studien Kunde gegeben haben, und zum anderen darin, daß sie ihre Bücher — und zwar zumeist, wenn nicht ausschließlich, in Wittenberg — würdig haben einbinden lassen. Auf die wissenschaftlichen Bestrebungen und besonders die religiöse Stellung Fürst Georgs, seines Lehrers und Beraters Mag. Georg Helt, seiner Brüder, Vorfahren und Nachkommen fällt manches neue Licht. Die von eindringender Sachkenntnis auf allen Gebieten zeugende Einleitung (bedauerlich ist nur der Wegfall der Anmerkungen!) wird Reformationshistoriker ebenso befriedigen, wie Bibliophilen, an die sich das vornehm ausgestattete Werk (die Tafeln stellen meist Bucheinbände dar) in erster Linie wendet. In dem Eintrag von Helts Hand S. 27 lese ich concinunt statt consentiunt (?), significatum, darüber korrigiert contestatum statt contestatum [et] statutum (?), misereatur statt miserator. Die Schlüsse der Unterschriften unter den den Einbänden aufgedruckten Plattenstempeln hätten vielleicht mit Hilfe einer Vulgata-Konkordanz z. T. berichtigt werden können.

O. Clemen, Zwickau.

---

1) A. a. O. S. 58. 61. 82. 87. Nach Eubel III, S. 258 wurde dieser Titel schon 1517, 1518, 1523 an andere Geistliche verliehen, was an sich zulässig war, da es mehrere Bischofsitze dieses Namens i. p. i. gegeben hatte. Nur darf man nicht daraus folgern, daß der vorher aufgeführte Inhaber des Titels ihn verloren habe oder schon verstorben sei.



Die Wiedertäufer zu Münster 1534—35. Berichte, Aussagen und Aktenstücke von Augenzeugen und Zeitgenossen; mit 4 Tafeln und 5 Abbildungen im Text; ausgewählt und übersetzt von Klemens Löffler. 269 S. Jena, Eugen Diederichs, 1923. — Hans Ritschl, Die Kommune der Wiedertäufer in Münster. Ursachen und Wesen des täuferischen Kommunismus. 66 S. Bonn und Leipzig, Kurt Schröder, 1923. — Löffler, der mit der Geschichte des münsterischen Aufstandes unter den gegenwärtigen Forschern wohl am meisten vertraut ist, versucht, uns dadurch lebendiger in die ganzen Zeit- und Ortsverhältnisse zu versetzen, daß er mit möglichst wenig eigenen Zutaten den Verlauf gleichsam von den zeitgenössischen Berichterstattern selbst wiedererzählen läßt, etwa ähnlich wie Kaulfuß-Diesch im „Buche der Reformation". Nur stieß sein Unternehmen auf bestimmte, im Quellenmaterial steckende Schwierigkeiten. Sein Hauptgewährsmann blieb Hermann von Kerssenbroch, trotz seiner von L. nicht verschwiegenen Schwächen, und obgleich er fast 40 Jahre nach den Ereignissen, allerdings teilweise unter Benutzung von Urkunden und Akten berichtete. Kerssenbroch schrieb als ausgesprochener Gegner der wiedertäuferischen Bewegung. Leider stammen aber auch nahezu alle anderen Stimmen, die L. uns vorführt, entweder ebenfalls aus dem den Wiedertäufern feindlichen Lager, oder sie sind wenigstens über die Beweggründe der leitenden Wiedertäufer mangelhaft unterrichtet oder stehen im Verdachte, nicht ganz sachgemäß zu schildern. Letzteres gilt namentlich von den Aussagen gefangener Wiedertäufer, auf die zuerst Niesert sein Augenmerk lenkte, und die L. teilweise nach eigenen Studien im noch ungedruckten Material des münsterischen Archivs vermehrte. Jedermann weiß, wie damals solche Aussagen zustande kamen, und wie vorsichtig sie zu bewerten sind. Ebenso sind die Flugschriften, wie übrigens Löffler selbst zugibt, so gut wie ausschließlich gegen die Bewegung gerichtet, außerdem ihre Verfasser mit den persönlichen und örtlichen Bedingungen des münsterischen Wiedertäufertums wenig vertraut. Alle diese Gründe nötigen zur scharfen eindringenden Kritik, und es ist immerhin ein gewagter Versuch, durch Aneinanderreihen solcher gleichzeitiger oder dem späteren 16. Jhd. angehöriger Zeugnisse ein möglichst wahrheitsgetreues Bild zu gewinnen, statt mühsam aus dem spröden Material durch sorgfältige eigene Rekonstruktion den ursprünglichen Sachverhalt herauszuschälen. Bei L. tritt uns nicht entgegen, wie die Menschen und Dinge waren, sondern wie sie sich in den Geschichtsquellen wiederspiegeln; dafür kann man manche Belehrung aus L.s Auswahl schöpfen.

Ritschl bezeichnet als sein Ziel, klarzustellen, wieweit in Münster ein kommunistisches System durchgeführt war, um zu zeigen, daß dieser Kommunismus religiösen Ideen einer Theokratie entstammt und nur aus den besonderen Verhältnissen, unter denen er in dieser Theokratie ins Leben trat, verstanden werden kann. Hierdurch war er gezwungen, sich auf die eigenen Schriften der münsterischen Wiedertäufer, vor allem Bernhard Rothmanns, zu stützen, namentlich auf die „Restitution gesunder und rechtlicher Lehre". Die Hauptspitze von Ritschls Ausführungen richtet sich gegen Kautsky, der vom marxistischen Standpunkte aus die Vorgänge des 16. Jhds. nach heutigen Maßstäben und Begriffen beurteilt und darum in Münster wichtige Teile moderner kommunistischer Ideale, namentlich die völlige Gemeinschaft aller Produktions- und Konsumptionsmittel, vermißt hatte. Demgegenüber will R. nachweisen, daß die für das Wiedertäufertum entscheidenden theokratischen Vorstellungen nur zum Gemeineigentum, nicht zur Gemeinwirtschaft nötigten und letztere deshalb nicht als ein unentbehrliches Erfordernis jedes Kommunismus gelten kann. R.

bestätigt also im wesentlichen H. v. Schuberts Ausführungen in dessen Heidelberger Akademieabhandlung (1919), nur daß er weniger die Ursprünge und Quellen von Rothmanns Standpunkt als dessen Nutzanwendung in den einzelnen Maßregeln betont. Gustav Wolf, Freiburg i. B.

Joseph Ernst Berghoff, François de Bonivard, sein Leben und seine Schriften. Heidelberg, Carl Winter, 1923. 360 S. — Das Werk eines Deutschen, der im Weltkrieg fiel. B. stellt sich nicht nur die Aufgabe einer historisch-kritischen Untersuchung, sondern er vertieft sein Werk zu einer Charakterstudie, die die eigentümliche Differenz der französischen und gallischen (savoyischen) Wesensart herausarbeitet. Dieser Wesensunterschied ist für die französische und die Genfer Reformationsgeschichte sicherlich von hervorragender Bedeutung. Und besonders wichtig, wenn der Träger dieses Wesensunterschiedes auch ein beachtlicher Kenner der deutschen und deutsch-schweizerischen (allemannischen) Wesensart ist. Daß der Vertreter eines solchen Charakters nicht gerade sauber vor der Geistesgeschichte und vor der Reformation dasteht, ist begreiflich. Daher verschwindet in dem großen geistigen Aufriß bei Berghoff die moralische Kritik, die die Darstellungen des früheren Bonivardforschers I. A. Galiffe, Professors in Genf, Mitte des vorigen Jahrhunderts erfüllt. Nachdem es dem listigen Savoyarden Bonivard geglückt war, drei Jahrhunderte der Geschichtsschreibung über seinen Charakter und seine Verdienste hinters Licht zu führen, ist es verständlich, daß dieser Galiffe in Nachfolge seines Vaters über den Geschichtsfälscher und Wollüstling Bonivard zu Gericht saß. In der R. E. 2. Aufl. hat der jüngere Galiffe den Aufsatz über Bonivard beigesteuert, eine kluge und im wesentlichen richtige Arbeit auch noch nach Berghoffs Buch; sie hatte es wohl verdient, ungeändert in die 3. Auflage der R. E. überzugehen, da Besseres damals nicht zu bieten war. An Galiffes Vorarbeiten schießt sich B. mit gründlicher Untersuchung des gesamten Schrifttums von Bonivard an. Die erste Frucht dieser Arbeit ist ein ungemein belebtes Bild des äußeren Daseins und der Bildung des Gefangenen von Chillon. Ein Stück Reformationsgeschichte, wobei nur das Wesentliche fehlt, nämlich eine Reform in der Seele. Und es ist doch gut, daß wir wissen, wieviele auch führende Geister jener Zeit von dem Sinn der neuen Glaubensgestaltung überhaupt nicht berührt waren. Daher führt auch der zweite Teil, eine Analyse der Schriften Bonivards, nur darauf, uns das Bild eines weit gebildeten, scharf beobachtenden, weltmännischen, gelehrten Humanisten zu entwickeln. Aber hinter dem Vorbild des Erasmus bleibt dieser hurtige, sprunghaft denkende, zu schnell hingeworfenem Spottwort und Pamphletvers neigende Savoyarde weit zurück. Eitel und selbstsüchtig will er eine schöne Rolle, die ihm Ehrsucht und Mißgeschick versagen, wenigstens in der Überlieferung spielen. So wird er Parteigänger der Reformation.

Daher fragt sich, was B.s Arbeit für Calvin und die Genfer Reformation aus Bonivard herausholen kann. Vorzüglich Negatives. Seine Stadtchronik Genfs schreibt Bonivard 1546—1549, in einer Zeit, als Calvins Herrschaft sehr angefochten wird. Daher benutzt er die Möglichkeit, vom Geist der Reformation und Calvins gar nichts zu sagen, sondern schreibt nur Memoiren mit Autobiographie bis 1530. Dann war Bonivard ja sechs Jahre in Chillon eingesperrt und sieht keine Pflicht, sich auf diese wichtige Periode einzuarbeiten, über die er in Genf genug Material hätte. Aus den zeitgenössischen Berichten geht hervor, daß der Rat der Stadt Genf dieser Chronik nicht recht traut. Die Kritik an dem „rauhen Stil“ der Chronik geht wahrscheinlich auf Calvin, den Franzosen, zurück. Das scheint uns freilich ihr kleinster Fehler zu sein; denn sie handhabt

die Sprache der Genfer Alpen so, daß man fast Erdgeruch verspürt. Der Inhalt der Chronik aber verschiebt die historischen Werte nach dynastischen und nepotisch-klerikalen Interessen. Calvinisch ist dieses Werk nicht. Das andere, die Calvinische Zeit behandelnde Memoirenwerk von Bonivard ist der „Traité de l'ancienne et nouvelle police", eine Schilderung der Kämpfe, die Calvin von 1546—55 bestand. Während die Chronik gerade in den Jahren geschrieben ist, als der Sieg noch nicht auf Calvins Seite war, wird nun von Bonivard in dem neuen Traktat Calvins Herrschaft als die religiös und moralisch allein begründete hingestellt; die humanistische Gegenpartei dagegen, zu der sich Bonivard selbst hielt, und in der er seine Freunde hatte, wird übel geschmäht und verlästert. Das hindert aber nicht, daß der spöttische Ton der Darstellung auch die Lobeserhebungen über Calvin verdächtig und auch dieses Werk nicht als irgendwie maßgeblich erscheinen läßt. Calvin hat auch dieses Werk nicht anerkannt; es durfte nicht gedruckt werden. Außerdem stand das reformatorisch höchst ärgerliche Leben Bonivards mit seinem Lob der Sittenreform in Genf in schärfstem Widerspruch. Ein Rat, der sich nur zu häufig mit der Unsittlichkeit und Unbotmäßigkeit Bonivards im Rahmen der Genfer Gesetze zu beschäftigen hatte, traute dem Mann nicht, der diese Gesetze ostentativ lobte. Positiv wirkt daher Bonivard nicht als ein Träger reformatorischen Geistes, sondern als Humanist. Er haßt Rom; aber damit ist er noch längst kein Protestant. Er ist ein Libertin; aber damit ist er kein Vertreter evangelischer Glaubensfreiheit. So wird an ihm die Spannung zwischen Renaissance und Reformation klar, die sich an der geographischen Schwelle beider Geistesformen vollzieht. Und man ist dankbar, daß der gallische Charakter die Aufnahme des Renaissancegeistes, des Freigeistes ermöglichte, die deutsche Art aber sie verweigerte. Sonst wäre von der Glaubensreform wohl nicht viel übrig geblieben.

Im Rahmen solcher Betrachtung ist B.s Buch eine wertvolle Leistung und Bereicherung, die uns den frühen Tod des Gelehrten beklagen läßt. In seinen nachgelassenen Schriften haben sich leider nicht die Dokumente und Belege gefunden, mit denen B. seine Auffassung von Bonivard beweisen und uns bisher unbekannte Quellen zuführen wollte. Karl Bornhausen, Breslau.

Georg Loesche, Die böhmischen Exulanten in Sachsen. Ein Beitrag zur Geschichte des Dreißigjährigen Krieges und der Gegenreformation auf archivalischer Grundlage (= Jahrbuch der Gesellschaft f. d. Gesch. des Protestantismus im ehemaligen Österreich, 42.—44. Jahrg.). XII und 585 S. Wien, Manz; Leipzig, Julius Klinkhardt, 1923. — Das Werk ruht auf ausgedehnten Archivstudien, namentlich auf einer jahrelangen Repertorisierungsarbeit. Daß daneben L. die gedruckte Literatur erschöpfend benutzte, versteht sich bei ihm von selbst. Zunächst beschäftigt sich L. mit dem Zusammenbruch des Protestantismus in Böhmen, wobei er bis zur Zeit Maria Theresias heruntergeht. An diesen Abschnitt reiht sich die zusammenfassende Darstellung des Schicksals der Exulanten in Sachsen. Hierbei ist ebenso sehr auf ihre wirtschaftlichen Verhältnisse wie auf die Neugestaltung ihrer Seelsorge Bezug genommen, und zum Schlusse wird die Bedeutung erörtert, welche die Exulanten für Sachsen gewonnen haben. Daß sie nicht gering war, zeigt schon die äußere Tatsache einer Bevölkerungszunahme in den sächsischen Ämtern von 1608 bis 1659, während sonst allgemein der Dreißigjährige Krieg einen starken, wenn auch örtlich verschiedenen und oft sehr übertriebenen Rückgang gebracht hat. In den diesen zwei Abschnitten beigegebenen Anmerkungen hat L. zahlreiche Mitteilungen aus seinen Archivauszügen ausgestreut. Das Dresdener Archiv, die Hauptfundgrube Lösches, beherbergt in

seinen unübersehbaren Kriegsakten keineswegs nur diplomatische und Verwaltungskorrespondenzen, sondern es könnte mit seiner Hilfe unser Vorrat an Zeitungen und Flugschriften, die eine so wichtige, auch kulturgeschichtliche Quelle bilden, ganz erheblich vermehrt werden. — Fast die Hälfte des ganzen Buches nehmen sodann die „Archivalischen Beilagen“ ein, d. h. im wesentlichen chronologisch geordnete Regesten personal- und ortsgeschichtlicher Natur. Am Schlusse ist ein Verzeichnis aller ausfindig gemachten Exulantennamen beigefügt.

Gustav Wolf, Freiburg i. B.

Schon bei der Jahrhundertfeier Bellarmins († 17. Sept. 1621) schrieb Emmerich Raitz von Frentz S. J. seine Monographie über Bellarmin als Vorkämpfer für Kirche und Papsttum 1542—1621 (Freiburg, Herder, 1921. XIII, 229), von der bei der Seligsprechungsfeier 1923 eine zweite Ausgabe erschienen ist. Bei dieser Gelegenheit sind B. auch noch andere Biographien, meist mit praktisch-erbaulichem Einschlag, gewidmet worden, so von Pietro Tacchi Venturi (Il beato R. Bellarmino. Esame delle nuove accuse contro la sua santita. Rom, Grafia, 1923. VII, 187 S.) und Joseph Thermes (Le bienheureux R. Bellarmin. Paris, Gabalda, 1923. 204 S.). Vgl. Delehayes Anzeige dieser Literatur in AnBoll. 42, 1924, S. 235—237. Neben den genannten Schriften von Mitgliedern des Jesuitenordens stehen einige kritische Untersuchungen, die vor einem übereilten Seligsprechungsprozeß warnten, auch danach um die Herausarbeitung einer dem ganzen B., auch seiner Schattenseiten, gerecht werdenden wissenschaftlichen Biographie bemüht sind und von jener Seite als Verleumdungen und Schmähungen des Seligen angegriffen worden sind. In diese z. T. recht scharfe Fehde läßt am besten Gottfried Buschbells neuere Studie über Selbstbezeugungen des Kardinals Bellarmin, das 1. Heft der von ihm und Paul Maria Baumgarten neugegründeten „Untersuchungen zur Geschichte und Kultur des 16. und 17. Jahrhunderts“, hineinschauen (Krumbach, Franz Aker, 1924. XVI, 114 S.). B.s Auffassung ist schon aus seinem Jubiläumsvortrag Zur Charakteristik des Kardinals Bellarmin (Abhandlungen der Wormser Generalversammlung der Görresgesellschaft 1921) bekannt, an dessen Ergebnissen er gegen Venturis neue Biographie und gegen Kneller „Um Bellarmin“ (Ztschr. f. kath. Theol. 47, 1923, S. 141—153) festhält. In der Merklefestschrift (1922, S. 59—82) hatte B. dann „Bellarmin in den Briefen an seine Verwandten“ zu erfassen gesucht und dringt nun auch in der neuen Schrift wieder auf Grund selbstbiographischer Kundgebungen, die er bei Venturi u. a. gar nicht oder nicht genügend beachtet findet, sowie der eigenen wissenschaftlichen Arbeiten B.s und in kritischer Nachprüfung auch der sogenannten Selbstbiographie B.s zu dem geschichtlichen Bilde Bellarmins vor. Daß das urkundliche Material, insbesondere die Briefe an wichtigen Stellen Lücken aufweisen, die ehedem nicht vorhanden waren und z. T. noch nach Bartolis Biographie von 1678 verschwunden sind, verwertet Buschbell doch wohl mit Recht gegen die Verteidiger B.s.

Um dem „Pansexualismus“ überhaupt und speziell seiner Anwendung auf die Seelenfreundschaft des Franz von Sales und der Johanna von Chantal entgegenzutreten, schrieb Michael Müller seine moraltheologisch-historische Studie über Die Freundschaft des hl. Franz von Sales mit der hl. Johanna Franziska von Chantal (München, Pustet, 1923. 302 S. 12°). Das Buch ist in vielem zu theoretisch gehalten, arbeitet (wie z. B. auch Paulus Peeters in AnBoll. 42, 1924, S. 237—239 ihm vorhält) nicht genügend mit eigenen wirksameren Zeugnissen der beiden Personen, um die es sich handelt,

sondern viel zu sehr mit Definitionen über Liebe und Freundschaft, Psychologie von Mann und Weib u. dergl., wie sie sich bei Franz von Sales finden. Zur Eingliederung der Untersuchung in das allgemeinere Problem Mystik und Sexualität vgl. zwecks Ergänzung Erich Seeberg, Zur Frage der Mystik (1921), S 43ff. Betreffs Franz von Sales bejaht M. im übrigen dessen Charakteristik als des „maître de l'humanisme dévot", d. h. indirekt als eines Humanisten durch Henri Bremond (vgl. dessen Histoire littéraire du sentiment religieux en France, Bd. I, 8. Aufl. 1923, Cap. 1 und 3, und für die Freundschaft mit der Johanna von Chantal, Bd. II, Cap. 7). Wie der 300. Todestag des Heiligen, der bei dieser Gelegenheit übrigens von Papst Pius XI. (Enzyklika Rerum omnium perturbationem, 26. Jan. 1923) zum Patron der katholischen Presse und ihrer Schriftsteller erklärt wurde, eine ganze Zahl weiterer Gelegenheitsschriften hervorgebracht hat, so ist bei diesem Anlaß auch die große französische Biographie des François de Sales directeur d'âmes von F. Vincent in 4. Auflage erschienen (Paris, Beauchesne, 1923. VIII, 581). Vgl. die eingehende Besprechung durch D. J. Ryelandt in Revue Bénéd. 35, 1923, S. 214—218.

Zscharnack.

Vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart

Von dem Briefwechsel des Vincentius von Paulo in der Neuausgabe von Pierre Coste (Saint Vincent de Paul. Correspondance, entretiens, documents. I: Correspondance. Paris, Gabalda) ist 1923 der 8. Band erschienen, der von Juli 1659 bis zu V.s Tod im September 1660 führt (642 S.). Vgl. M. Coens AnBoll. 42, 1924, S. 239—241. Die diesem letzten Band beigegebenen Register bringen u. a. auch ein wertvolles Verzeichnis der Korrespondenten, für deren Biographie diese Briefbände manches Material enthalten; im 8. Band stehen z. B. vier bisher unveröffentlichte Briefe Bossuets vom August bis September 1660 (Nr. 3204. 3209. 3210. 3268), oder es sei an die für das Verhältnis beider typischen Briefe des hl. Vinzenz und der Louise de Marillac, der Stifterin der Vinzentinerinnen, erinnert, ohne deren Ausnutzung eine Biographie der L. de M. (vgl. Angelo Troisi, Vita della beata Luisa de Marillac. Rom, Tipografia Vaticana, 1920. XII, 362 S.) gar nicht möglich ist. — Von Costes Quellenwerk über den hl. Vinzenz sind inzwischen auch die beiden ersten Bände aus den „Entretiens" erschienen.

Zu den Wirkungen des Pietismus gehört bekanntlich auch die Einführung der Konfirmation in Landeskirchen, die sie von der Reformationszeit her noch nicht besaßen. Einige diesbezügliche neupublizierte Urkunden liegen für das Fränkische (Grafschaft Pappenheim 1732) und das Westfälische Gebiet (Herford 1674) vor: Clauß, Zur Gesch. der Konfirmation in Franken. Die Grafschaft Pappenheim (Beiträge zur Bayrischen K.G. 28, 1922, S. 62—65); Otto Wöhrmann, Zwei Aktenstücke aus der Zeit des Pietismus, die Einführung der Konfirmation betreffend (Jahrb. für Evang. K.G. Westfalens. 23, 1921, S. 22—26). Sie ändern natürlich nichts an der seit längerem feststehenden Tatsache, daß der letzte Ausgangspunkt der historischen Betrachtung betreffs der Geschichte der evangelischen Konfirmation nicht mehr, wie früher, Spener und der Pietismus, sondern Martin Bucer ist.

Zu mehreren Arbeiten zur Geschichte des deutschen Herrnhuter Pietismus hatte das Jubiläum der Gründung Herrnhuts am 17. Juni 1722 Anlaß gegeben. Die wertvollste unter ihnen ist Gerhard Reichels über „Die Anfänge

Herrnhuts" (Herrnhut, Verlag der Missionsbuchhandlung. 240 S.). Die von der Unitätsdirektion selber herausgegebenen, von S. Baudert und Th. Steinmann eingeleiteten „Bilder aus zwei Jahrhunderten herrnhutischer Geschichte und brüderischen Lebens" unter dem Titel „Die Welt der Stillen im Lande" (Berlin, Furche-Verlag. 100 S. mit 13 Federzeichnungen, 7 mehrfarbigen und 25 einfarbigen Bildern nach bisher meist unveröffentlichten Vorlagen) sind im wesentlichen nur eine Bildersammlung, die freilich auch für den Historiker den Wert hat, ihm auch die ästhetische Würdigung der „heimelig abgeschlossenen Welt" der Siedlungs- und Glaubensgemeinschaft in Herrnhut, Gnadau, Gnadenfeld, Gnadenfrei, Königsfeld (Baden), Barby, Herrenhaag in der Wetterau, Niesky, Zeist (Holland), Christiansfeld (Jütland) und anderen Herrnhuterkolonien zu ermöglichen. Fr. A. Voigts Gedenkbuch über „Zinzendorfs Sendung" (darüber vgl. schon Bd. V, S. 144) ist auch nicht eigentlich historische Darstellung, sondern eine Apologie der Herrnhuter an der Hand der Ideen ihres Gründers Zinzendorf und des Verlaufes ihrer Geschichte. Reichel dagegen gibt a. a. O. eine streng geschichtliche, seine älteren Studien über Zinzendorfs Entwicklungsgeschichte zusammenfassende und weiterführende Darstellung bis zum Jahre 1727, ohne Aufputz des Stifters und ohne Verkleinerung der anderen an der Entstehung Herrnhuts Beteiligten, vor allem des mährischen Exulanten Christian David, der ihm doch seinerseits erst die Objekte seiner seelsorgerischen Wirksamkeit und die Glieder zum Bau seiner religiösen Gemeinschaft zugeführt hat, mit deren kirchlichen Separationsgelüsten Z. freilich in den geschilderten Jahren hat ringen müssen, ehe er dann das Kompromiß zwischen seiner ursprünglichen landeskirchlichen Idee und dem Sektentrieb vieler „Erweckten" in der von Spener her übernommenen und von ihm weitergebildeten Idee einer innerkirchlichen Gemeinschaft, einer ecclesiola in ecclesia, fand. Wertvolle familiengeschichtliche Ergänzungen schon für diese Entstehungsjahre Herrnhuts und weiterhin Beiträge zur Kenntnis des Personenbestandes der Herrnhuter Gründungen bietet Felix Möschlers Exulantenbuch unter dem Titel: Alte Herrnhuter Familien. Die mährischen, böhmischen und österreichisch-schlesischen Exulanten (Bd. I. 175 S. Kommissionsverlag d. Missionsbuchhandl. Herrnhut). Wegen seines Reichtums an Einzelcharakteristiken aus der Art und der Arbeit der Brüdergemeinde von ihrer Entstehung bis zur Gegenwart sei noch die freilich volkstümlich eingestellte Darstellung von Hermann Steinberg über Die Brüderkirche in ihrem Werden und Sein genannt (ebenda, 1921. 194 S.), — mehr eine Konfessionskunde des Herrnhutertums, als eine eigentliche Brüdergeschichte. Verfassung, Mission, Gottesdienst, Liebestätigkeit, Erziehungswesen u. dgl. finden hier eine aus Geschichte und Gegenwart belegte Schilderung.

Die Frage der Verwandtschaft von „Mystik und Rationalismus" und damit der Möglichkeit ihrer Synthese oder der Umsetzung des einen in das andere ist jüngst mehrfach erörtert worden: Christian Janentzky, Mystik und Rationalismus (München, Duncker u. Humblot, 1922, 52 S.) behandelt dabei die Mystik mehr als zeitlose Erscheinung, aber auch mit Beispielen aus der Neuzeit, Friedrich Delekat, Rationalismus und Mystik (Ztschr. für Theologie und Kirche. N. F. IV, 1923, S. 260—288), im Anschluß vor allem an P. Poiret. Mag die der Mystik eigentümliche Aufhebung aller Differenz zwischen Erkennendem und Erkanntem im Schauen oder im amor intellectualis, die Negierung der Zweiheit einer Gegenstandsbeziehung sie typisch vom rationalistischen Typus unterscheiden, mag hier der rationale Gedanke, dort der irratio-

nale Wille der Träger der Frömmigkeit sein, so sind beide kirchengeschichtlich schon durch die ihnen gemeinsame geschichtslose Form der Frömmigkeit zusammengeschlossen, und in manchem ist das Rationalisieren nur die Säkularisation des Mystischen, so daß man die relativen Unterschiede nicht zu absoluten Gegensätzen machen darf. Zscharnack.

Für die Erforschung der Geschichte der katholisch-theologischen Aufklärung in dem damals unter österreichischem Regiment stehenden und kirchenrechtlich bzw. kirchenpolitisch vom Josephinismus beeinflußten Badener Land liegt ein beachtenswerter Beitrag vor in Wendelin Rauchs Studie über den Freiburger Dogmatiker Engelbert Klüpfel, der dort von 1767 bis 1805 gewirkt hat (Freiburg i. Br., Herder, 1922. VIII, 273 S.). Die genaue Analyse der „Institutiones theologiae dogmaticae" (1789; öfters bis 1830 aufgelegt) und anderer systematisch-theologischer Schriften Kl.s ergibt, daß Kl. trotz seiner unbedingten Ablehnung der scholastisch-aristotelischen Methode und seiner Kritik der spekulativen Dogmen, der üblichen Ablaßpraxis, des römisch-päpstlichen Zentralismus, der Jesuiten und dergl. nicht zu den antisupranatural gerichteten Naturalisten gerechnet werden kann, zu denen er selber merkwürdigerweise nicht nur die englischen Deisten oder Voltaire oder Bahrdt, sondern auch Semler (s. Rauch, S. 205ff.) gezählt hat. Wie innerhalb der protestantisch-theologischen Aufklärung mehrere Stufen unterschieden werden müssen, so hat R. an Kl. gezeigt, daß auch in der deutschen katholischen Aufklärung, in die der Kritiker Kl. ohne Frage hineingehört, nicht von einem durchgängigen und folgerichtigen Kampf gegen den Supranaturalismus die Rede sein kann, ohne daß man aber diese biblisch-orientierten, die spätere Entwicklung an der Norm der „veneranda Antiquitas" messenden Kritiker aus der Aufklärung herausnehmen könnte (vgl. meine eingehendere Besprechung in ThLz. 1923, S. 379f.). Da R. sich fast ganz auf Kl. beschränkt, auch seine zeitgenössischen Kritiker auf katholischer Seite nur ganz gelegentlich heranzieht, sei auf die für weitere Kreise bestimmte, aber wissenschaftlich gut fundierte Studie von Anton Retzbach über Heinrich Sautier als Volksschriftsteller und Pionier der sozialen Arbeit 1746—1810 hingewiesen (Freiburg, Herder, 1919. VIII, 204 S.), wo auch Sautiers Kampf gegen die Freiburger Aufklärung plastische Darstellung findet. Außer der berüchtigten, vom Priester und Professor Ignaz Felner herausgegebenen „Freiburger Stadt- und Landprediger-kritik" (Februar 1783 bis Mai 1784), die R. (S. 22ff.) mit den ähnlichen Wiener und Prager Unternehmungen vergleicht (nicht auch mit der ihm offenbar unbekannten „Berliner Predigtenkritik fürs Jahr 1783"; vgl. meine Studie im J.buch für Brandenburgische Kirchengeschichte 14, 1916, S. 169—205), findet dort auch die vom Universitätsbibliothekar Kaspar Ruef geleitete, von Professoren wie Joseph Anton Sauter und dem Kirchenhistoriker Matthias Dannenmayer unterstützte Freiburger Zeitschrift „Der Freimütige" (seit 1782) ihre eingehende Charakteristik (S. 41ff.). Die Weiterentwicklung über Klüpfel hinaus deutet sich z. B. in dem seit 1788 gewählten neuen Titel dieser Zeitschrift an: „Freyburger Beiträge zur Beförderung des ältesten Christentums und der neuesten Philosophie"! Gegen diese Art der Aufklärung und gegen die Freimaurerei, der auch eine ganze Zahl Freiburger Theologen angehörten (a. a. O. S. 56), führte Sautier den Hauptkampf.

In das katholische wissenschaftliche Leben der Zeit, wie es zumal im St. Blasien des Martin Gerbert sich regte, läßt Gg. Pfeilschifter in seiner Geschichte des bedeutendsten gelehrten Unternehmens der St. Blasianer, der „Ger-

mania sacra“, hineinschauen: Die St. Blasianische Germania sacra. Ein Beitrag z. Historiographie des 18. Jhds. (= Münchener Studien z. historischen Theologie, Heft 1. Kempten, Kösel & Pustet, 1921. XII, 198 S.). Vgl. dazu Peter P. Albert, Der Ursprung des St. Blasianischen Plans einer Germania sacra (Freiburger Diözesanarchiv, N. F. 23, S. 144—147), unter Benutzung von Mitteilungen des mit einer Würdtwein-Biographie beschäftigten Franz Falk. Umstritten ist zwischen Pfeilschifter und Albert die geistige Autorschaft Gerberts am Plan dieser deutschen Gesamtkirchengeschichte, den andere vielmehr auf Stephan Alexander Würdtwein zurückführen, der, von seinem Plan der Concilia Moguntina weitergehend, Gerbert für das weitergreifende Werk interessiert hat. Das Zustandekommen seit 1783 ist jedenfalls G. zu danken; den Abbruch brachten dann die Säkularisationen.

Ignaz Rohrs Rede über Wiederaufbau und Neues Testament vor 116 Jahren (Tübingen, Mohr, 1923. Reden der Univ. Tübingen, Nr. 19, S. 10 bis 19) will unter Hinweis vor allem auf Fichte, Schleiermacher, Görres, aber auch den Münsterschen Kreis und den süddeutschen um Sailer den Anteil der christlichen Ideen an der damaligen Wiedergeburt unseres Volkes aufweisen, ohne aber die schon durch Karl Sell gebotene Analyse der damaligen komplizierten Geisteslage und des „Anteils der Religion an Preußens Wiedergeburt“ zu erreichen.

Die von Clemens Brentano stammenden Aufzeichnungen über die Visionen der Katharina Emmerick sind schon mehrfach auf ihre Exaktheit hin geprüft worden (vgl. etwa H. Cardauns, Cl. Br., Beiträge namentlich zur Emmerick-Frage, 1915). Doch führt die neueste Untersuchung von Clemens Brentanos Glaubwürdigkeit in seinen Emmerick-Aufzeichnungen in der Würzburger Dissertation Winfried Hümpfners (Würzburg, St. Rita-Verlag, 1923. VIII, 574 S.) die Nachprüfung ungleich strenger durch und deckt an der Hand der Br.schen Mss. (sein Tagebuch ist nicht täglich geführt, und die Druckausgabe ist ungetreu) und durch deren Vergleich mit Berichten wie denen des Arztes der K. E., Dr. Wesener, oder des Dekan Overberg die Arbeitsmethode des Dichters, der auch als Sekretär der Visionärin Dichter blieb, in exakter Kleinarbeit auf. Das Ergebnis ist, daß Br.s der Öffentlichkeit übergebene Aufzeichnungen geradezu als Mystifikationen, nicht etwa nur als unbewußte Gedächtnistäuschungen, beurteilt werden, was freilich nicht von allen Stücken gilt. Aber die Br.schen Interpolationen, Umschiebungen, Vergröberungen sind unleugbar. H. Delehaye in AnBoll. 42, 1924, S. 245—247 will zwar den Ausdruck Mystifikation nicht gelten lassen, weil er Br. moralisch verdächtige; „mais conscientes ou non, les libertés qu'il a prises, avec l'exactitude historique devaient être mises en lumière“. Das hat H. getan. Mit seinem Urteil stimmen die Untersuchungen von P. Thurston in The Month 1921—1924 im wesentlichen überein, während Richen in seinem diesbezüglichen Aufsatz (Bibl. Studien XXI, Heft 1) bei Brentano treue Berichterstattung, aber in den Visionen selbst viele Irrtümer findet. Als unbedingter Apologet beider, der Visionärin und ihres Sekretärs, hat zuletzt G. Dirkheimer geschrieben: A. Ch. Emmerich et Cl. Brentano. Étude sur l'authenticité des visions (Paris, P. Tequi, 1923. XVI, 240 S.).

Zscharnack.

Druck von Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha

1

OM—4-39

